Tampon
Relig
Theol.
I.

Der Schuldbegriff bei den Mystikern der Reformationszeit

Inaugural-Dissertation

der philosophischen Fakultät der Universität Bern
zur Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt

von

Bernhard Ihringer
aus Karlsruhe

Von der philosophischen Fakultät auf Antrag
des Herrn Prof. Dr. Herbertz angenommen.
Bern, den 16. Febr. 1912.

Der Dekan:
Prof. Dr. K. Marti.

Leipzig 1912
Für den Verfasser gedruckt bei
der Spamerschen Buchdruckerei

3 1761 09621505 8

UNIVERSITY OF TORONTO
JUL 5 1920
LIBRARY

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY
JUL 3

Inhaltsverzeichnis.

I. Der Schuldbegriff von der Antike bis auf Luther mit hauptsächlicher Berücksichtigung der mystischen Stammliteratur 5
A. Von der Antike bis zu Augustin 5
B. Der Schuldbegriff bei dem Pseudodionysius Areopagita . . 13
C. Der Schuldbegriff bei den spekulativen deutschen Mystikern (Meister Eckehart, Tauler, Seuse, Deutsche Theologie). . . 16
D. Luthers dogmatisch-kirchlicke Auffassung und die Anknüpfungspunkte für eine mystische Reaktion 25
II. Der Schuldbegriff bei den Mystikern der Reformationszeit . . 27
A. Das Wesen des mystisch-religiösen Schuldbegriffs im allgemeinen philosophischen Zusammenhang 27
B. Allgemeine Charakteristik von Schwenckfeldt, Franck, Weigel 29
C. Der Schuldbegriff bei Weigel, Franck und Schwenckfeldt . 38
1. Die Individuation als Quelle der Schuld 38
a) historisch gefaßt 38
b) fortdauernd und fortwirkend in der Vereinzelung . . 42
aa) Der freie Wille als das Widergöttliche 45
bb) Der „Natürliche Mensch“ 48
cc) Der widergöttliche Charakter der Selbsterkenntnis 51
2. Der irreale Charakter der Schuld 52
a) Das Böse als Nichtseiendes 52
b) Die Lehre vom inwendigen Grunde 55
c) Das Böse als Akzidenz 56
3. Die Aufhebung der Schuld in der „Gelassenheit“ . . . 58
a) Die Aufhebung des Individuums 58
b) Der Mensch als Instrument des ewigen göttlichen Wirkens 61
c) Der Panentheismus als Schlußpunkt der mystischen Schuldlehre 62
III. Zusammenfassung 65

I. Der Schuldbegriff von der Antike bis auf Luther mit hauptsächlicher Berücksichtigung der mystischen Stammliteratur.

A. Von der Antike bis zu Augustin.

Das tiefe Gefühl von der Sündhaftigkeit dieser unendlich reich gegliederten und in dieser Gliederung dem künstlerischen Sinn so vertrauten Welt ist vorzüglich die Gabe, die das Christentum der hellenischen Welt übermittelt hat. Die Religion des klassischen Griechentums mit ihrer naiven Vermenschlichung kultischer Symbole, mit ihrem in Freude und Leid bewegten Götterolymp, mit ihrer großartigen Plastik, die aus dem Marmor alles hervorzauberte, was sich der religiöse Sinn nur vorstellen mochte, wußte wenig von Demut. Gewiß kannte die Religion und Moral des nachhomerischen Zeitalters — hier an alte Traditionen anknüpfend, die den Griechen mit stammverwandten Völkern gemeinsam waren — Sühne für die Schuld des Menschen, kannte ein künftiges Leben im Sinne der Vergeltungstheorie, Lohn und Strafe im jenseitigen Dasein. Auch Homer bestraft die Hybris, und die Orphiker bilden in ihren Mysterienkulten eine ganze Skala von Reinigungen aus. Noch die letzten Ausläufer griechischen Denkens, die Neuplatoniker, greifen auf diese Lehren zurück. Der Zagreus-Mythos erfährt die mannigfaltigsten Auffrischungen in jenen letzten Epochen und auch die Lehren vom Kreislauf der Geburten, von der Seele, die, ihrer Göttlichkeit durch eigenes Verschulden entkleidet, herabsinkt und wieder emporsteigt, fehlen keineswegs. Und doch hat das griechische Denken, besser gesagt, die griechische Kultur und Religion in ihrer klassischen Ausprägung von jenem

pauperistischen Sündenbewußtsein, von jener die Welt zugunsten der Gottheit vernichtenden Demut nichts gewußt. Es fehlte dieser Religion, wie J. Kaerst einmal treffend sagt[1]), „wohl nicht an ethischen Motiven, aber vor allem ist doch das ästhetische Bestreben in ihr herrschend, die inneren Beziehungen, die die Welt durchwalten, in lebendigen Gestalten zu sinnvoller persönlicher Verkörperung zu bringen". Eben diese Liebe zur Realisierung des Idealen, die Liebe zur sinnlichen Form, der Kultus der Plastizität, war es, der den Begriff „Sünde" zwar nicht ausschließen mußte, aber doch auch nicht so herausheben konnte, wie es der gesamten christlichen Welt ganz natürlich war. In der Welt des verwirklichten Schönen, vor einem durchaus fest bestimmten ganz diesseits gerichteten Lebensideal hatte ein negatives ethisches Herrschaftsprinzip durchaus keinen Platz.

Wenn man nun freilich die Entwicklungsgeschichte dieser Religion erkennen will und die Linie nicht nur nach rückwärts, sondern auch nach vorwärts verfolgt, so wird man finden, daß diese Feindseligkeit gegen negative ethische Größen sich durchaus nicht immer mit gleicher Stärke behauptet hat. An ein demütigendes Gefühl im christlich-pauperistischen Sinne wird man zwar auch dann nicht denken dürfen, viel eher an eine des resignierten Trotzes nicht entbehrende, tief pessimistische Einsicht in das undurchdringliche Gefüge tragischer Schuld. Es ist nicht die durch irgendwelche kultischen Dienste zu sühnende Sünde des Einzelindividuums, die einem großen Teil der vorsokratischen Philosophie den pessimistischen Stempel aufprägt, sondern das Gefühl für die Weltsünde, die, ihrem Ursprunge nach unerkennbar, als ein tragisches Verhängnis hingenommen wird. „Anfang der Dinge ist das Unendliche" lehrte Anaximander, „woraus aber ihnen die Geburt ist, dahin geht auch ihr Sterben nach dem Schicksal. Denn sie zahlen einander Strafe und Buße für ihre Ruchlosig-

[1]) Kaerst, Geschichte d. hellenistischen Zeitalters, 2. A. Leipzig 1909, S. 204.

keit nach der Zeit Ordnung“[1]). Von Sünde im individual-ethischen Sinne weiß dieses Wort ebensowenig, wie die Stimmung Heraklits, der das ewige Entstehen und Vergehen als ein tragisches Verhängnis beklagte und auch die schönste Weltordnung als einen aufs Geratewohl hingeschütteten Kehrichthaufen[2]). In allen Äußerungen der Vorsokratiker wird dabei immer die starre Notwendigkeit, der Zwang betont, dem kein Geschaffenes entrinnen kann. Und dieser Kultus der *Ἀνάγκη* pflanzt sich motivartig durch das ganze griechische Denken fort[3]), vor ihr müssen nach Plato die Seelen erscheinen, die aufs neue ein Lebenslos erwählen sollen, und noch der letzte Neuplatoniker Proklus kennt die Notwendigkeit, „die jede Seele in jeder Weltperiode einmal in das irdische Leben herabzieht“[4]). Von dieser unpersönlich gefaßten *Ἀνάγκη* bis zu dem bösen Weltschöpfer der gnostischen Systeme ist tatsächlich nur ein Schritt, mag auch der Übergang infolge des starken Mythenzuwachses noch so schwer scheinen[5]). Derjenige, der nicht weiß, lehren die Peraten, „ja nicht einmal die Notwendigkeit des Geschehens einsieht, der wird gleich einer Ausgeburt der Nacht durch die Nacht zugrunde gehen“. „Und diese Lehre heißt ‚Hindurchgang‘, da keines von den durch Werden entstandenen Dingen dem ihm durch seine Geburt verhängten Schicksal zu entgehen vermag — denn

---

[1]) Diels, Frg. 9. Vgl. dazu besonders Karl Joel, „Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik“. Jena 1906 S. 73.

[2]) Diels, Frg. 20 und 124.

[3]) Vgl. über die allgemeinen Zusammenhänge: Albrecht Dieterich, Eine Mithrasliturgie. Leipzig 1903, S. 59f.

[4]) Zeller III. 2.[3] S. 813.

[5]) Vgl. Schultz, Dokumente der Gnosis. Jena 1910. S. LXX. Was hier speziell von den Archontikern berichtet wird, kehrt auch in der Gemeingnosis wieder, vgl. S. LXXV. „Wenn nach der Lehre der Peraten der ‚Retter‘ spricht: „Euer Vater, der in den Himmeln ist“, so meint er jenen, von dem der Sohn die Gestalten nimmt und hierher überträgt. Sagt er aber: „Euer Vater ist von Anfang an ein Mörder“, dann meint er den Herrscher und den Bildner der stofflichen Welt, der die ihm von dem Sohne übergebenen Gestalten in Empfang nahm und zur Geburt brachte, und der von Anfang an ein Mörder ist, da sein Werk Verderben und Tod bewirkt“ (ebd. S. 98).

was entstanden ist, vergeht, wie auch die Sibylle sagt." „Die Bekenner dieser Lehre aber, die ‚Hindurchgehenden' sind jene, die den Zwang der Notwendigkeit erkennen und die Pfade, auf denen der Mensch in die Welt gekommen ist, so daß auch nur sie auf Grund dieser genauen Kenntnis durch den Untergang hindurch zu gehen vermögen"[1]). Man tut gut, diese Stelle recht hervorzuheben, denn in keiner von den vielen andern Ausprägungen gnostischer Gedanken wird die Notwendigkeit so sehr in den Vordergrund gerückt. Die Tugend ist Erkenntnis der ewigen Notwendigkeit und diese selbst begreift das Werk des bösen Demiurg ebenso in sich, wie die Erlösungsmission der Schlange. Damit ist der Dualismus in seiner schärfsten Form ausgesprochen, und die pessimistische und nihilistische Lebensdeutung, die sich oft in so absonderlichen Formen dokumentierte, metaphysisch begründet.

Die Ursprünge der Gnosis fallen in jene Zeit kurz vor und kurz nach der Konsolidierung des römischen Imperiums, als zugunsten des einen großen Reichskörpers die Provinzialunterschiede absichtlich verwischt wurden und die Völker, „alle an ihrem altnationalen Wesen irre geworden, rein polizeilich gehütet werden mußten"[2]). Die Verbindung von orphischer Weisheit und uralten semitischen und iranischen Symbolen verschmolz sich mit Grunddogmen des entstehenden Christentums und wurde damit für jene Zeit skrupelloser Religionsmischung die gefährlichste Konkurrentin der orthodox-kirchlichen Lehre. Es ist sehr bedeutsam, daß Origines sich ebensowenig gnostischen Einflüssen entziehen konnte, wie so manche anderen kirchlichen Lehrer. Die Möglichkeit einer gegenseitigen Durchdringung erscheint uns heute durchaus nicht mehr als so absurd, wenn wir den großen historischen Zusammenhang ins Auge fassen. In diesem Sinne können wir geradezu sagen: daß die Konkurrenz zu keiner Vereinigung führte, sondern mit der Vernich-

[1]) Schultz a. a. O. S. 97.
[2]) Burckhardt, Die Zeit Constantins, S. 135.

tung der Gnosis als Kultform auf lange hinaus endigte, daß die urchristliche Kirche die Mystik der orientalischen Kulte von sich abstieß, daß die Lehre von der Erbsünde nicht in allgemeinen kosmogenetischen Systemen ertrank, mit einem Worte: daß das Christentum nicht Gnosis wurde — ist das Werk Augustins.

Vielleicht war es der Einfluß iranischen Denkens, der die Gnostiker in der Hauptsache zu Dualisten machte, vielleicht liegt es aber auch in ihrem Streben nach sinnlich-plastischen Symbolen begründet, das böse Prinzip als körperliche Realität von ausgreifender Gewalt zu denken. Jedenfalls bestimmte dieses Charakteristikum ihrer Lehre das praktisch-ethische Verhalten im weitgehendsten Maße und erzeugte jene sinnlichen, ausschweifenden Kulte, die sich selbst zugrunde richteten. Und nun vergleichen wir damit das System des ersten christlichen Staatslehrers Augustinus. Auch er stellte die Civitas Dei und die Civitas Diaboli einander gegenüber, aber nur um diese letztere ganz zu vernichten. Vernichten — nicht in einem fernen ethischen Lebensideal, sondern im Ursprung, metaphysisch. Augustinus' Lehre vom Bösen ist eine radikale Absage an die Gnosis.

„Eine Natur des Bösen gibt es nicht, sondern der Mangel des Guten empfing den Namen des Bösen"[1]). Niemals kann das Böse als Substanz gedacht werden, sondern nur als Privatio, ebenso wie die Krankheit des Körpers in der Abwesenheit der Gesundheit besteht[2]). So kann Augustinus sogar sagen: auch der Teufel, auch das höllische Feuer wären nicht ohne Gott; sie existieren, insofern in ihnen göttliche Operatio existiert[3]). Die

---

[1]) De civit. Dei XI. 9.

[2]) De fide, spe et caritate c. 11, 12.

[3]) Dorner, Augustinus. Berlin 1873, S. 43. Ähnlich versteht es Baur: „Man wird dahin zurückgeführt, daß das Böse als Böses keine selbständige Realität hat, daß es nur ein verschwindender Moment des Guten ist, oder für Gott auf dem Standpunkt der absoluten göttlichen Betrachtung überhaupt nicht existiert". (Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Tübingen 1841. S. 923.)

Natur, das Seiende, das Wesen, die Substanz sind gut und nur gut: „Omnino natura nulla malum“[1]).

Aus der Bestimmung des Bösen an sich ergibt sich leicht der Charakter des ethisch Bösen, der Sünde. Indem die Seele sich von dem Wesentlichen abwendet und den Dingen zustrebt, wie sie in der sinnlichen Erscheinung, akzidentiell, reizend für den Sinnenmenschen gegeben sind, spricht sie eine Verneinung eben dieses Wesens aus und verfällt damit der Sünde. Wie die Tugend Erkenntnis in Gott ist, so ist die Sünde Erkenntnis im Fleische, ein Hinwenden zum Nichts, Privatio und Superbia zugleich. Im Sinne von Augustinus (wie auch später bei Luther) ist die Sünde schlechthin praktischer Atheismns.

Auf dieser Grundlage entwickelt sich nun die in ihrem Rigorismus großartige Freiheitslehre Augustinus. Der von Gott gut und seinem Wesen gleich geschaffene Mensch hatte im Paradies die Wahl zwischen posse peccare aut non peccare. Hätte er das „non peccare“ gewählt, so wäre er zum „non posse peccare“ fortgeschritten. Da er sich aber für die Sünde entschied, so ist nun das „non posse non peccare“ sein Los. In diesem Zustande hat er nur Freiheit zur Sünde, sein Wille „ist nur frei ad peccatum, aber wenn er anders nicht von der Gottheit befreit und ihm geholfen wird, nicht ad iustitiam“[2]). Denn die Sünde Adams ist nicht die Tat eines Einzelindividuums; in Adam haben alle gesündigt[3]), und seine Tat ist die Tat aller, seit sie durch die „fleischliche Geburt“ auf alle übertragen wurde[4]). „Die sinnliche Lust (Concupiscentia), die nur durch das Bad der Wiedergeburt erlassen wird, ver-

[1]) De civitat. Dei IX. 22.

[2]) G. F. Wiggers, Versuch einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus. Hamburg 1833, I, S. 138.

[3]) „Nach Augustins platonischer Denkweise geht das Ganze dem Einzelnen vor und die Sünde erscheint ihm darum vorwiegend als Tat des ganzen Geschlechts, an welcher der Einzelne notwendig Anteil hat.“ Dorner a. a. O. S. 145. Über die begriffliche Verdichtung, die in dieser Lehre liegt und die in der Mystik eine große Rolle spielt, wird später noch ausführlicher zu sprechen sein.

[4]) Vgl. Wiggers a. a. O. I, S. 157.

erbt durch die Zeugung das Band der Sünde auf die Späteren, wenn die Wiedergeburt sie nicht davon befreit[1]). Die Concupiscentia ist für Augustinus ein Angelpunkt seines Systems; sie ist „sowohl Sünde, weil ihr der Ungehorsam gegen die Herrschaft des Geistes eigentümlich, als auch Strafe der Sünde, weil sie eine Folge der Verfehlungen des Ungehorsams ist, wie auch Ursache der Sünde durch das Vergehen desjenigen, der einwilligt und durch die Ansteckung dessen, der geboren wird“[2]). In diesem Zustande kann der Mensch nichts Gutes wollen ohne die Gnade, er hat nichts als ein „servum propriae voluntatis arbitrium“[3]). Denn: „Nur dann ist das Gute freiwillig (voluntarium), wenn Gott in uns wirkt das Wollen und das Vollbringen nach seinem Wohlgefallen“[4]).

Immer wieder hat man von dem Dualismus Augustinus' gesprochen, insofern er eine „schlechte Natur und damit einen teuflischen Weltschöpfer“ festhalte[5]). Aber dieser Vorwurf geht fehl, denn ein Sein des Bösen als Böses gibt es nicht, und die böse Akzidenz des Seins existiert selbst — in Gott. Hier offenbart sich die großartigste Seite augustinischen Denkens, wo die Schönheit des universalen Weltkunstwerks auch die Negation des Seins in sich aufnimmt[6]). Quid habes, quod non accepisti?“ Was nicht empfangen ist, was nicht Teil hat an dem ewigen Sein, ist nicht irgend ein konstruiertes metaphysisches Nichts, sondern eigentlich das Denkunmögliche schlechthin. In dieser metaphysischen Verklärung erhält Augustins Ethik ein durchaus monistisches Gepräge, womit jedoch nicht geleugnet werden soll, daß Moralist und Metaphysiker in Augustinus sich nicht immer und in allen Seitenpfaden einer ausgedehnten Heilslehre der gegenseitigen Beziehung bewußt bleiben. Das gilt vor allem von der

[1]) De nuptiis et concupiscentia I, Cap. 23.

[2]) c. Jul. V. 3.

[3]) Ebd. II. 8.

[4]) Wiggers a. a. O. I, S. 136.

[5]) Auch Harnack hat in seiner glänzenden Darstellung des Augustinismus (Lehrbuch der Dogmengeschichte III.², Freiburg 1890, S. 94 ff.) sich dieser Auffassung nicht ganz verschlossen. Vgl. namentlich S. 196 ff.

[6]) Vgl. dazu besonders Harnack a. a. O. S. 102 ff.

Prädestinationslehre[1]); die Theorie von den „Certi" und „Ceteri", von den Geretteten und der massa perditionis steht mit der metaphysischen Grundlehre, die Harnack als akosmistischen Pantheismus bezeichnet, sehr wenig in Einklang. Mit der Verneinung der natürlichen Heilsfähigkeit, mit der Stabilisierung der einzigen Rettung in die göttliche Gnade und namentlich mit der Annahme einer von Ewigkeit her bestehenden Zahl von Auserwählten und Nicht-Auserwählten ist ein bedenklicher Dualismus wenigstens praktisch eingeräumt. Ja schon die Annahme von „praedestinati ad interitum" allein würde genügen, das monistische Prinzip zu durchbrechen, denn der Begriff „interitus" „damnatio" „poena" kann doch nicht leer von Realität, nicht auch wieder als Negation und Privation gedacht werden.

Von hier aus läßt sich leicht die eigentümliche Stellung erkennen, die Augustin in der Entwicklung des Schuldbegriffs einnimmt. Es gibt nur eine einzige Sünde, die Sünde des Adam, in dem alle Menschen zugleich gesündigt haben und es gibt nur eine einzige Rettung, die göttliche Gnade. Ein individual-ethischer Begriff von Sünde, losgelöst von diesen objektiven Normen existiert ebensowenig wie ein individual-ethischer Begriff von Tugend. Die Tugenden der Heiden sind im günstigsten Fall splendida vitia, und die Sünden der Auserwählten können auch in der schlimmsten Erniedrigung nicht zugerechnet werden. Der Zusammenhang mit der düsteren *Ἀνάγκη* der Antike leuchtet auf und wir bewundern zugleich die Konsequenz, mit der Augustinus diesen Begriff der christlichen Lehre (implicite natürlich) eingegliedert hat. Denn die starre Notwendigkeit ist auch bei ihm nicht geschmeidiger geworden, ihr Ursprung bleibt ebenso unenthüllt. Auf die Frage nach dem Grunde der Ursünde weiß Augustinus nur die Entstehung der Geschöpfe ex nihilo anzuführen, was keine Lösung der

[1]) Diese im einzelnen zu entwickeln ist hier nicht der Ort, die beste Darstellung hat vielleicht der verstorbene Münchner Benediktiner O. Rottmanner gegeben in seiner knappen, sehr inhaltsreichen Schrift: Der Augustinismus, eine dogmengeschichtliche Studie. München 1892.

Frage, sondern nur eine Verschiebung bedeutet, insofern das „nihil" dadurch eine Art von substantieller Wesenheit zugeschrieben erhält.

Augustinus ist Ethiker; man kann ohne Übertreibung sagen, daß ihn das Bestreben, Normen von unendlicher Gültigkeit aufzufinden, in die Metaphysik hineinführt. Wir werden sehen, wie die Mystiker den umgekehrten Weg gehen und die Metaphysik wieder in Ethik verwandeln. Ob aber nun der Kirchenlehrer im seelsorgerischen Drang die ethischen Prinzipien in absoluten Gesetzen wiederfindet, oder ob die Mystiker für alles das Begriffspaar gut und böse einsetzen: hier wie dort dasselbe Resultat, derselbe Schlußsatz: die Verschmelzung von Ethik und Metaphysik. Für die Mystiker lautet die Formel: Alle Seinsgesetze sind ethisch zu werten; für Augustinus: das ethische Gebot ist das Weltgesetz.

B. Der Schuldbegriff bei dem Pseudodionysius Areopagita.

Das Böse ist, insofern es ist, in Gott. Hier lag der Ausweg nahe, das Böse überhaupt nur als menschlichen Betrachtungsirrtum zu fassen und die „Privation" damit des letzten Scheins von Wesen zu berauben. Dies ist auch in der Lehre des Pseudodionysius Areopagita enthalten, des „Vaters der Mystik", wie man ihn mit Recht genannt hat[1]). Wie Augustinus lehrt er: Das Böse ist nicht aus dem Guten; aber er führt diesen Gedanken schärfer und radikaler durch, als es dort geschehen war. So wenig als das Feuer erkühlen kann, ebensowenig kann das Gute ein Nichtgutes erzeugen. „Und wenn alles Seiende aus dem Guten ist, denn die Natur des Guten ist

[1]) Wer der Verfasser dieser zu Beginn des 6. Jahrhunderts bekanntwerdenden Schriften war, wird wohl immer verborgen bleiben. Die neueste Darstellung von Koch („Pseudodionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen", Mainz 1900, namentlich S. 258 ff.) steht noch auf demselben Standpunkt, den bereits Ritter, Geschichte d. christlichen Philosophie II, Hamburg 1841, S. 518 eingenommen hat.

hervorbringen und erhalten, des Bösen aber verderben und vernichten, so ist nichts Seiendes aus dem Bösen und das Böse selbst wird nicht sein können, weil es sich selbst böse sein würde" (d. h. sich aufheben würde)[1]). Oder: das Böse ist „nicht durchaus" böse, sondern trägt einen Teil des Guten in sich[2]), durch den es überhaupt ist. Das gänzlich Nichtseiende kann nicht sein, wenn es nicht metaphysisch im Guten gedacht wird. Alsdann wird das Gute über dem einfach Seienden und dem Nichtseienden gleich hoch erhaben sein. „Das Böse aber ist weder in dem Seienden noch in dem Nichtseienden, sondern noch viel weiter von dem Guten entfernt, als das Nichtseiende, ihm fremd, noch ferner von der Wesenheit"[3]). Dieser Gedanke wird nun mit einem wahren Fanatismus in allen möglichen Variationen durchgeführt und zum Mittelpunkt des ganzen Systems gemacht. Dionysius ist sicher der radikalste unter den monistisch gerichteten Mystikern altchristlicher Zeit. Sein Gottesbegriff, der nicht durch Erkenntnis gebildet, sondern rein tatsächlich, intuitiv gegeben ist, ist das Eine schlechthin. Ein böses Prinzip ihm gegenüber gibt es nicht. Denn — und hier tritt der Einfluß Plotins, freilich christlich modifiziert, aufs deutlichste zutage — sein kann nur, was in und durch das Eine, das Gute ist. Nicht übersehen werden darf dabei, daß in all dem das Böse mit der Sünde ohne weiteres identisch gesetzt wird und daß besondere Definitionen dieser nicht gegeben werden. Das ganze Denken des Pseudodionysius ist eben im Sinne des Neuplatonismus spekulativ-metaphysisch gerichtet, im Gegensatz zu Augustinus, den, wie wir gesehen, gerade die ethischen Probleme in die Metaphysik hineinführten. So können wir zusammenfassend sagen: Pseudodionysius leugnet das Böse und somit auch die Schuld metaphysisch; es ist ihm entweder, radikal gefaßt, ein mensch-

[1]) Die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionysius übers. u. mit Abhandlungen begleitet v. J. G. V. Engelhardt, Sulzbach 1823, I, S. 97.

[2]) An dem naiven Widerspruch, der an dieser ganzen Theorie des „In-sich-tragens" haftet, darf man sich nicht stoßen.

[3]) Engelhardt, a. a. O. I. 98.

licher Betrachtungsirrtum, oder (mit einer leisen Hinneigung zum Kompromiß) nur insofern wirklich, als es Teil hat an dem ewigen Sein und somit — dies ist die letzte Konsequenz — überhaupt nicht böse. Von allen fluktuierenden und im einzelnen reichlich verworrenen Definitionen, die wir in den dionysischen Schriften finden können, ist dies wohl der Kern. Während also Augustinus das Böse noch mitdenkt in der Schönheit des göttlichen Weltkunstwerks, ist es bei dem Pseudodionysius erdrückt worden von dem Einheitsdrang seiner Metaphysik.

Hier, wo es sich nicht um den strengen philologischen Nachweis von Abhängigkeiten, sondern um ideengeschichtliche Zusammenhänge handelt, kann die Frage unberücksichtigt bleiben, inwieweit der Pseudodionysius Originalität für sich in Anspruch nehmen kann[1]). Immerhin wird wohl schon aus der hier gegebenen Darstellung hervorgehen, daß Dieterich Recht hat, wenn er sagt: „Seit Dionysius Areopagita fließt die neuplatonische Mystik in vollem Strome in das Christentum“[2]). Insofern die abendländische Mystik Emanationslehre ist, ruht sie in vollem Umfang und in soweit sie die Sünde als Nichtseiendes, als μὴ ὄν definiert, mit gewissen pantheistisch gefärbten Tendenzen durchaus auf den dionysischen Schriften. Diese Vorliebe für die apokryphen Traktate, die sich in ihrer Definition des Gottesbegriffs deutlich als esoterische Geheimlehre charakterisieren[3]), ist sehr begreiflich. Ein gebieterisch nach systematischer Vollendung strebender Geist wie Augustinus lebt in der Dogmengeschichte fort; für die Geschichte der christlichen Mystik bleibt der angebliche Apostelschüler die Urquelle.

---

[1]) Vgl. hierüber die schon zitierte Schrift von H. Koch.

[2]) Eine Mithrasliturgie, Leipzig 1903, S. 208.

[3]) Ritter, a. a. O. S. 519.

C. Der Schuldbegriff bei den spekulativen deutschen Mystikern (Meister Eckehart, Seuse, Tauler, Deutsche Theologie).

Bis jetzt hieß der wesentliche Kern der Fragestellung immer noch: unde malum? Das Böse soll definiert werden durch Aufweisung seines ersten Ursprungs. Die Sünde wird historisch gefaßt als die Sünde Adams, in der alle sündigten (Augustinus) oder als wesenlose Negation ans dem Sein verwiesen (Pseudodionysius). Diese Auffassung modifiziert sich nun, wenn wir uns zu der deutschen spekulativen Mystik des Mittelalters wenden. Meister Eckehart knüpft an Dionysius an, indem er sein Zitat aus Paulus übernimmt: „Ihrer sind viele, die alle nach der Krone laufen und doch wird sie nur Einem." Er gibt sogar seine Erläuterung wieder: „Das Laufen nach der Krone bedeutet Abkehr von allem Erschaffenen und Einswerden mit dem Schaffenden." Jedoch er setzt sofort seine eigene Deutung daneben: „Alle die vielen Kräfte der Seele laufen nach der Krone und doch wird sie nur dem einen Wesen. Wenn die Seele dahin gelangt, so verliert sie ihren Namen: Gott zieht sie völlig in sich, daß sie selber darüber zunichte wird, wie die Sonne das Morgenrot an sich zieht, daß es zunichte wird. — Dahin bringt den Menschen nur reine Abgeschiedenheit"[1]). Diese eine Stelle charakterisiert wohl den neuen Ton vortrefflich. Die Lehre wird aus der Abstraktion ins praktisch-ethische hineingeführt, praktischen Lehrzwecken eingegliedert. Von jetzt an begegnen wir nicht mehr spekulativen Erörterungen über das Böse und die Schuld schlechthin; vielmehr glauben wir zu sehen, wie diese Begriffe für die mittelalterlichen Mystiker aus dem Praktischen hervorwachsen. Denn Lehrer waren sie ja alle, die „großen Pfaffen", die eigentlichen Volksredner des Mittelalters[2]).

[1]) Meister Eckeharts Schriften u. Predigten, Herausg. von H. Büttner, I, Leipzig 1903, S. 19.

[2]) Sehr schön führt das W. v. Scholz aus in seinem Essay „Deutsche Mystiker" („Die Kultur" Bd. 28).

Die absterbende Kultur der Antike mußte die Mystik als esoterische Geheimlehre bewahren; die universelle Kultur des Mittelalters aber zwang auch das Weltfremdeste hinein in den Dienstbereich der großen Zwecke. So ist denn das „unde malum" hier nicht wie bei Augustinus und dem Pseudodionysius die dominierende Frage, an deren Lösung dann wieder andere metaphysische Gewebe angeknüpft werden; sondern für die mittelalterliche Mystik steht die Frage nach dem Ursprung der Schuld hinter dem praktischen Imperativ, der gepredigt wird, zurück. Die reinpräsensche Definition des Bösen kommt in den Vordergrund.

Der Mensch ist böse, lehrt Meister Eckehart, wenn er haftet an dem, was Namen hat, wenn er ein Selbst ist und Wesen für sich selbst, wenn er an der Erschaffenheit haftet und dem Nicht verbunden bleibt. „Man streitet darüber, was in der Hölle so brenne? Die Meister antworten übereinstimmend: Das tut der Eigenwille! Aber ich behaupte: Das „Nicht" brennt in der Hölle. Ein Gleichnis! Angenommen, man nähme eine brennende Kohle und legte sie auf meine Hand. Spräche ich da, die Kohle brenne meine Hand, so tät ich ihr sehr Unrecht. Soll ich es eigentlich bezeichnen, was mich brennt: das „Nicht" tut es! Weil die Kohle etwas in sich hat, das meine Hand nicht hat. Seht! eben dieses „Nicht" brennt mich. Hätte aber meine Hand alles in sich, was die Kohle ist und leistet, so besäße sie ganz und gar Feuernatur. Wenn man dann alles Feuer nähme, was je gebrannt hat und schüttete es auf meine Hand, es könnte mir nicht wehe tun. In derselben Weise behaupte ich: Indem Gott und alle die, welche in voller Seligkeit Gott schauen, etwas in sich haben, was die nicht haben, die von Gott geschieden sind: dieses Nicht allein peinigt die Seelen mehr, die in der Hölle sind, als der Eigenwille oder irgendwelches Feuer. Soweit dir „Nicht" anhaftet, bist du unvollkommen. Darum wollt ihr vollkommen sein, so müßt ihr frei geworden sein von allem „Nicht"[1]). In praktisch-ethischem Tone, auch nicht ohne

[1]) Büttner, I. 99.

lehrhafte Tendenz wird hier die Lehre vom *μὴ ὄν* umgearbeitet. Das Böse ist kein Nichts, sondern ein Nicht, d. h. ein Mangel, der gegenüber der Vollendung des Guten (ohne daß dabei an äußere Strafe gedacht werden müßte) selbst als Strafe empfunden wird. Nichts anderes will ja Meister Eckehart mit seinem Gleichnis sagen. Und dieser Mangel ist die „natürliche" Seele selbst, denn in ihrem natürlichen, geschaffenen Wesen hat sie keine Wahrheit[1]). Jenem aber, der über der Erschaffenheit steht, ist alle Erschaffenheit, ja alle Erschaffbarkeit fremd[2]). Und doch muß er den Mangel durchdringen, in der Durchdringung zu einem Wesentlichen machen, ja Gottes Natur, sein Wesen und seine Gottheit hängt davon ab, er muß wirken in der Seele. Und weil er tätig ist, so liebt er dies sein Werk. „In der Liebe aber, in der Gott sich selber liebt, in der liebt er auch alle Kreaturen — nicht als Kreaturen, sondern als Gott: in dieser Liebe, in der Gott sich selber liebt, in der liebt er auch die ganze Welt"[3]). Zu dieser letzten Einheit aber führt nur die reine „Gelassenheit". Solange ich noch ein Begehren habe — auch nach Gott, auch nach der Ewigkeit —, so lange bin ich nicht wirklich arm. Nur jener ist wahrhaftig im Geiste arm, der nichts will, nichts erkennt, nichts begehrt. Denn im ersten Ursprunge war nicht „Gott", erst als ich aus meinem freien Willen heraustrat und mein geschaffenes Wesen erhielt, als ich Kreatur wurde, da hatte ich auch einen Gott. Denn eh die Kreaturen waren, war Gott nicht Gott: er war was er war. Und auch als die Kreaturen wurden und ihr geschaffenes Wesen begannen, da war er nicht in sich selber „Gott", sondern in den Kreaturen war er „Gott". Nun behaupten wir, Gott, bloß wie er Gott ist, ist nicht das Endziel der Schöpfung und besitzt nicht so große Wesensfülle wie das geringste Geschöpf in Gott sie hat"[4]). Meister Eckehart meint: Die göttliche Substanz, das vor aller Spaltung

[1]) Büttner, I. 143.
[2]) Ebd. I. 144.
[3]) Ebd. I. 146.
[4]) Ebd. I. 172.

liegende, muß diesen gewordenen anthropomorphen Kreaturengott ebenso in sich einschließen und in dieser letzten Überwindung der bösen „Andersheit" erfüllt sich und gestaltet sich die Einheit des Universums. „Wäre aber ich nicht, so wäre auch Gott nicht"[1]). Wir denken an Augustin zurück, der in die „pulchritudo" seines Weltbegriffs auch das Böse einschließt. So begreift es sich leicht, daß Meister Eckehart gerade in jenen Traktaten, in denen wir am ehesten den Kern seiner Lehre suchen dürfen, ein tiefes demütiges Gefühl der Sünde, eine realistische Auffassung der Schuld nicht herausarbeitet. Jene pauperistische Wut, die sich in der Erniedrigung der Kreatur, der Persönlichkeit nicht genug tun konnte — wie wir sie etwa in der Reformationszeit treffen — liegt ihm ganz fern. Er ist Prediger und also praktischer Ethiker, aber sein ganzes Denken beherrscht doch eine objektiv-optimistische Stimmung, ein ruhiges Gefühl für die Gesetzmäßigkeit der Gegensätze und ihre ebenso gesetzmäßige Aufhebung in einer höheren Einheit. So ist der Schluß seines Systems durchaus monistisch, indem er die Qualitätslosigkeit der einen Substanz — Gottes — lehrt. „Wie aber soll ich ihn denn lieben? — Du sollst ihn lieben, wie er ein Nichtgott, ein Nichtgeist, eine Nichtperson, ein Nichtgestaltetes ist: vielmehr nur lautere, pure, klare Einheit, aller Zweiheit fern. Und in diesem Einen sollen wir ewiglich versinken vom Sein zum Nichts"[2]).

Der spekulative Charakter, der das System Meister Eckeharts aus der deutschen mittelalterlichen Mystik heraushebt, der Verzicht auf alle jene mythologischen Bilder, deren sich die Mystik sonst so gern bedient, um nach außen hin wirken zu können, wird sehr gemildert, wenn wir zu Tauler kommen, der (von den unmittelbaren Einwirkungen der Deutschen Theologie auf Luther abgesehen) unter allen mittelalterlichen Mystikern den größten Einfluß auf die Mystik der Reformationszeit gehabt hat.

---

[1]) I. 176.
[2]) Ebd. I. 169.

Das ist gewiß nicht verwunderlich; die wesentlich praktisch-religiöse Orientierung seiner Gedanken mußte ihn einem Schwenckfeld nahe bringen[1]). Die Frage nach dem Ursprung der Sünde wird wieder ganz naiv-historisch beantwortet: „Der Luzifer im Himmel erhob sich auf und wollte sein. Das zog ihn hernieder in das Allertiefste, in den Grund des Nichts, ärger denn alle Nichts; dies zog unsern Vater und Mutter und trieb sie aus dem wonniglichen Paradles und hat uns alle in Not und Armut gebracht. Hiervon kommt aller Jammer und Klage, die man findet, daß wir sind gottlos, gnadenlos, lichtlos und aller Tugend nackt und bloß“[2]). Seitdem liebt der Mensch das Wirken mit den äußeren Sinnen; er tut, durch sich selbst, als ob Gott ohne seine Hilfe nicht wirken könne[3]). Und dies ist die Sünde: daß er den einen Tod nicht leiden will, sich selbst zu sterben, all seinem Willen, aller Eigenschaft, allem Unterschied und Geschaffenen, um dafür das einzige Leben, „ein göttliches, überwesentliches, überkenntliches, ungeschaffenes, wesentliches Leben“ einzutauschen[4]). Der schöne Dom und die goldenen Tore und das große Geläute werden dann nicht helfen, denn „die Kirchen machen die Leute nicht heilig, sondern die Leute machen die Kirchen heilig“[5]). Hoffart, Wohl-

---

[1]) Wenn Schwenckfeldt schreibt: „Das Papstische Joch und Ansehen der Kirchen hat sie (Taulerum und andere zu einer Zeit) in der freien Schule des heiligen Geistes oft verhindert, daß sie seine Lehre und Einsprechen nicht in allen Punkten haben können richten. Was denn beim Taulerus, von einem geistlichen Lehrer wohl ist zu merken“ —, so ist das nur die ganz natürliche Reaktion eines Menschen der Reformationszeit gegen die katholische Grundlage der mittelalterlichen Mystik. Der Ausspruch ist mehr ein Beweis für als gegen den mächtigen Einfluß Taulers. (Epistol. I. 834.) Es gehört in dieselbe Rubrik, wenn Sebastian Franck meint, beim Taulerus sei alles „mit Menschengeifer nach der Schwachheit der Zeit beschmeißt“ (Paradoxa, Ulm o. J. S. 86b), oder wenn Weigel sagt: „Taulerus und Theologia germanica beschreiben einen rechten Christen, wiewohl viel Irrtum daneben mit einläuft, sonderlich im Taulero.“ *Γνῶθι σεαυτόν*. I. S. 110.

[2]) Johann Taulers Predigten, 3 Bde. Frankfurt 1826. I. 79.

[3]) I. 116.

[4]) II. 13.

[5]) II. 403.

gefallen, Ruhm und Ehre der Menschen sind böse als aus dem natürlichen Licht geboren; denn das göttliche Licht, sofern es in der Wahrheit ist, „weiset sich und dünket sich der Mindeste, der Schnödeste, der Kränkeste, der Blindeste“ [1]). Und so wird denn Tauler zum großartigsten Prediger der Askese, den die mittelalterliche Mystik hervorgebracht hat. Der Vernichtung der „Andersheit“ im Geiste muß die Vernichtung der Welt entsprechen: „Verlasset die Welt bloß, denn sie ist so gar treulos. Ihre Lust ist Uneinigkeit, ihr Rat ist Hoffart und Geiz. Ihr Dienst ist süß, ihr Leben ist krank, ihre Blume ist schön, ihre Frucht ist Gestank, ihre Sicherheit ist Verrat, ihr Verheißen ist Lügen, ihr Halten ist Trügen. Für Freude gibt sie Reue, Schande für Ehre, Falschheit für Treue. Für Reichheit gibt sie eine große Armut, für ewiges Leben den ewigen Tod. Wer in dieser Zeit Lust der Welt erkiest, womit er Gott verließ; wenn es dann kommt ans Scheiden, so muß er darben aller beiden. Er gedenkt nicht, wie lustlich es da sein mag, wo tausend Jahre ist ein Tag, bei dem es ist zu sein allda, wo keine Nacht ist tausend Jahre, und immer Morgen werden soll; für diese Nacht steht uns wohl zu sorgen“ [2]). Das Menschliche, Eigene, von der Gnade Unerreichte ist Sünde. Und schon verknüpft sich die Askese mit deterministischen Tendenzen, wenn Tauler den Willen in Gott opfern will, den Willen, der so recht wie eine Säule oder Pfeiler ist, daran sich alle Unordnung der Menschen anhält [3]).

Dieselben Töne sind es, die in Heinrich Seuses Lyrik widerklingen. „Frund und êren und gutes vil, ist der welt seitenspil“ . . . . „O witz und gut und weltlich er, wie trigend ir so grimme ser!“ [4]) Askese des Leibes und Akese des Geistes, Abtötung des Fleisches und Überwindung der „Andersheit“ sind die einzigen Mittel, die

---

[1]) II. 101.

[2]) II. 211.

[3]) II. 358.

[4]) Heinrich Seuses Deutsche Schriften im Auftrag der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte herausgegeben von Dr. Karl Bihlmeyer. Stuttgart 1907. S. 399.

die Sünde besiegen und hinführen können zu dem innern Grunde, der da unverletzlich in aller Schuld und Sünde besteht. Dieses Ideal beschreibt der „Minnesänger in Prosa", wie ihn Wackernagel zutreffend nannte, in seinen Schriften, nicht mit Theorien und Beweisen, sondern enthusiastisch aus der Fülle des gottbewußten Herzens.

Zum lehrhaften Ton führt uns die Deutsche Theologie zurück, jener Traktat eines unbekannten Frankfurter Deutschherrn, der nach Ursprung und Form von allen Dokumenten mittelalterlicher Mystik bisher am meisten umstritten wurde. Sachlich steht er mit seinen Ermahnungen und Belehrungen Tauler sehr nahe. Der Ursprung des Bösen, der Sünde liegt im „Annehmen", im Anderssein, in dem Abfall, der im Uranfang war und sich in jedem einzelnen vollzieht. „Was tat der Teufel anderes, was war seine Abkehr oder sein Fall anderes, denn daß er sich's annahm, er wär' auch etwas, und wolle etwas sein, und es wär' etwas sein und käm ihm zu? Dieses Annehmen, sein „ich" und „mir" und „mein", das war seine Abkehr und sein Fall und ist es noch. Und was tat Adam anders denn auch dasselbe?"[1]) Es ist immer dieselbe Sünde Adams, die sich in den späteren wiederholt und vermannigfaltigt: die Freude an der Spaltung des Einen, die Lust an der Differenzierung, an dem Auslaufen in das Geschaffene und deshalb Unwesentliche. Die Individuation im Anfange und das Ich-Gefühl in jedem Gewordenen, ist die Sünde, für die es tausend Namen gibt und die doch in ihrem Wesen ebenso eins und ungeschieden bleibt, wie die Tugend durch die Gelassenheit des Willens, durch die „Abgeschiedenheit". Freilich: keine Kreatur ist wider Gott, schafft ihm Leid, sofern sie ist und lebt und Bewußtsein und Kräfte besitzt. „Daß einer ist, ob Teufel oder Mensch, und lebt und all dergleichen, das ist nur gut und göttlich: denn dem Wesen und dem Ursprunge nach ist Gott das alles. Denn Gott ist aller Seienden Sein, aller Lebendigen Leben, aller

[1]) Das Büchlein vom vollkommenen Leben, Eine Deutsche Theologie, in der ursprünglichen Gestalt herausgegeben und übertragen von Hermann Büttner. Jena 1907. S. 5.

Wissenden Weisheit, alle Dinge haben ihr Wesen wahrer in Gott als in sich selber, und auch all ihr Vermögen, Wissen, Leben und was sonst: Gott wäre anders nicht alles Gute"[1]). Sünde aber ist „gar nichts anderes als daß die Kreatur anders will als Gott und damit wider Gott will"[2]). Jeder weiß es von sich selbst: wer anders will als ich, der ist mein Feind, „wer aber will wie ich, der ist mein Freund und mir lieb. Also auch bei Gott."

Und nun gibt der Frankfurter Deutschherr seiner Lehre eine bemerkenswerte Umbiegung nach der herkömmlich-theologischen Seite hin, eine Umbiegung, die mit anderen derartigen Konzessionen sicher auch dazu beigetragen hat, Luther das Büchlein so sympathisch zu machen. In Gott als Gott nämlich hat weder Leid und Trübsal noch Mißfallen eine Stätte; sein Wesen ist erhaben über allem Gegensatz. Die Sünde trifft ihn, wo er selbst Kreatur ist: im vergotteten Menschen. „Sieh, hier ist Sünde Gott so schmerzlich und drückt ihn so schwer, daß er sich gerne wollte martern lassen und körperlichen Tod erleiden, wenn er nur eines Menschen Sünde damit tilgen möchte. Und fragte man ihn, ob er lieber leben wolle, aber die Sünde bestehen lassen, oder sterben und die Sünde durch seinen Tod vertilgen, er würde antworten, er wolle tausendmal lieber sterben. Denn Gott ist eines Menschen Sünde schmerzlicher und tut ihm weher als eigene Marter und Tod. Tut ihm aber schon eines Menschen Sünde so weh, wie erst aller Menschen?" Und nun die tiefsinnigere Folgerung: wo Gott Mensch ist, im vergotteten Menschen ist außer der Sünde kein Leid; denn alles, was außer der Sünde geschieht und existiert, ist Gottes Wesen selber. „Aber die Klage und der Jammer, der um die Sünde ergeht, der muß im vergotteten Menschen bleiben, bis an den leiblichen Tod und sollte er auch leben bis an den jüngsten Tag"[3]). Das ist „des Christen heimliches Leiden,

[1]) Büttner S. 51.
[2]) Ebd. S. 52.
[3]) Ebd. S. 52 f.

es ist ein Zustand Gottes, den er haben will und gerne sieht am Menschen. Wohl ein Zustand Gottes; denn dem Menschen gehört solches nicht an, der ist dazu nicht fähig. Wo Gott das bekommen kann, das ist ihm das Liebste und Köstlichste; dem Menschen aber das Bitterste und Schwerste." Hier klingt die Unterscheidung Meister Eckeharts wieder an zwischen Gott als Wesen, der „Übergottheit" und dem Gott der Kreatur, der (als Komplement) schließlich auch aufgehoben werden muß in dem Einen, in dem alles ewiglich versinken soll „vom Sein zum Nichts"[1]).

Zusammenfassend können wir sagen: Meister Eckehart läßt das „unde malum" unbeantwortet und beschränkt sich auf Definitionen des Bösen und der Schuld in ihrem tatsächlichen Sein, wobei die „natürliche" Seele die schuldige ist. Trotzdem sein ganzes Denken von der weltfernen esoterischen Spekulation des Pseudodionysius durchaus abweicht und obwohl er nirgends seine Zugehörigkeit zur praktisch-ethischen Richtung der Mystik verleugnet, ist er doch der Spekulativste aller deutschen mittelalterlichen Mystiker, der, bei dem der Drang nach Einheit am mächtigsten sich durchsetzt. Vor diesem Einheitsstreben muß der Schuldbegriff zurücktreten.

Den wortgewaltigen Tauler erfüllt die Begeisterung des Predigers, das Streben zu wirken und praktische Normen zu finden; die Spekulation kommt bei ihm an zweiter Stelle. Der Ursprung des Bösen wird naiv-historisch gedacht, die Schuld liegt in dem „Annehmen" eigenen „Willens". Denselben Standpunkt nimmt Seuse ein, wenn er auch mehr Lyriker als Prediger und Lehrer ist.

Dem Denken Taulers sehr nahe steht die „Deutsche Theologie". Das „Auslaufen in das Geschaffene", das „Anderswollen" als Gott ist die Sünde.

---

[1]) Vgl. auch Angelus Silesius:
„Was man von Gott gesagt, genüget mir noch nicht,
Die Übergottheit ist mein Wesen und mein Licht."

D. Luthers dogmatisch-kirchliche Auffassung und die Anknüpfungspunkte für eine mystische Reaktion.

„Tota salus est resignatio voluntatis in omnibus, sive spiritualibus, sive temporalibus". Der Satz gehört zu den Randglossen, die Luther zu Taulers Predigten schrieb[1]). Und in seiner Vorrede zur Neuausgabe der deutschen Theologie von 1518 lesen wir, daß er außer der Bibel und St. Augustin aus keinem Büchlein mehr erlernte, was Gott, Christus, Mensch und alle Dinge seien, denn aus diesem „edle Büchlein, als arm und ungeschmückt es ist." Die Vorrede ist das Dokument für Luthers Stellung zur Mystik, die äußere Tatsache, an die alle Versuche zur Bestimmung und Abgrenzung seiner „mystischen Periode" anknüpfen müssen. Soweit das Ergebnis sich durch Jahreszahlen einfassen lassen soll, können sie heute als gescheitert gelten. Luther hat von der Mystik, namentlich von den Predigten Taulers wohl in den verschiedensten Perioden seines Lebens Einflüsse empfangen, freilich ohne diese jemals — auch in der frühesten Periode — rein zu assimilieren. Harnacks treffliches Wort kann auch hier mehr Klarheit schaffen: „Luther ist der Restaurator des alten Dogmas gewesen"[2]). Indem er aus Augustin die Grundlagen für seine Lehre von der Gnade und Sünde zog, kam er ganz naturgemäß zur Mystik; und indem er seine Lehre definierte, als Glaubenssatz aus der Schrift beweisen wollte, kam er ebenso ganz naturgemäß in Gegensatz zu derselben Mystik, die sich nunmehr in den Spiritualisten fortsetzte und in eine leidenschaftliche Ablehnung des Schriftprinzips auslief. Doch führt dieser letztere Gegensatz über den Kreis unserer Betrachtungen hinaus. In seiner Sünden- und Rechtfertigungslehre steht Luther zwar nicht inmitten, aber

[1]) Tschackert, Die Entstehung der lutherischen und der reformierten Kirchenlehre samt ihren innerprotestantischen Gegensätzen. Göttingen 1910. S. 40.

[2]) Dogmengeschichte, III.[2] S. 695.

auch nicht schroff außerhalb des mystischen Gedankenkreises[1]).

In der lutherischen Auffassung ist die Sünde ein sehr realer Begriff, sie ist das konkrete Böse, der praktische Atheismus. Er, der seine Mission immer als einen durchaus persönlichen Kampf mit dem Satan auffaßte, der von der Existenz des bösen Prinzips in der Erscheinungswelt so fest überzeugt war wie nur einer, konnte die metaphysische Verneinung des Bösen, wie wir sie bei Augustin treffen, nicht anerkennen; Sünde war — und darin liegt nun wieder die Annäherung an Augustin — das nicht aus dem Glauben Gewirkte. Aus dem natürlichen Menschen, der nur den Schrecken vor Gott kennt, wird durch den Glauben der neue Mensch, der auf die Gnade vertraut und in ihr die Rettung aus der massa perditionis empfängt. Die Rechtfertigung aus dem Glauben ist die Überwindung der Sünde. Und indem dieser Glaube in einer „ecclesia visibilis" lebt und nur in dieser sich in Wahrheit fortpflanzt, kann Luther auch das augustinische „extra ecclesiam nulla salus" wohl unterschreiben. Der Glaube an den geschichtlichen Christus ist identisch mit der Heilsgewißheit und eben dieser historische Glaube bewirkt die iustificatio: wir sehen hier deutlich den Punkt, wo Luther und die Mystik sich trennen. Die historisch-sozial bestimmte iustitia imputativa ist der verhaßteste Begriff für die späteren Spiritualisten.

---

[1]) So erklärt es sich, daß Weigel Luthers Schriften aus früherer Zeit immer werthielt und daß Schwenckfeldt sogar offen erklärte: „Für den Luther bin ich schuldig Gott zu bitten, denn er hat mir und andern zur Erkenntnis der Wahrheit viel gedient." (Epist. I. 97.) Vgl. auch die Stelle in „Vom Artikel unsers christl. Glaubens: daß Christus ist aufgestiegen zum Himmel". 1562. S. XXIV: „Nit aber der Meinung (Gott weiß es) daß ich D. M. oder sonst jemands hiemit vermeinete zu verachten (ob sie wohl dagegen außerhalb aller christlichen Liebe jedermann verachten und verdammen, der in allen Stücken nicht mit ihnen hält). Den ich mir auch selbs meines Vermögens Schwachheit und Unwissenheit (sonderlich beim Erkanntnus Christi, das da ist nach dem Geist und Leben und beim wahren christlichen Glauben) ach Gott noch allzuviel bewußt bin."

II. Der Schuldbegriff bei den Mystikern der Reformationszeit.

A. Das Wesen des mystisch-religiösen Schuldbegriffs im allgemeinen philosophischen Zusammenhang.

Die herrschende Richtung in der modernen Ethik, die moralische Gesundheitslehre oder Diätik, wie sie einer ihrer bedeutenden Vertreter, Paulsen, nannte, wird typisch bestimmt durch das Absehen von transzendenten Faktoren, denn sie soll ja selbst der Beweis sein für die Möglichkeit einer natürlichen, nicht-metaphysischen, nicht-religiösen Moral. Sie empfängt ihren Charakter durch Ziele; sie ist nicht causarum cognitio, Einsicht in irgendwelche überweltlichen Ursprünge, nicht deduktiv, nicht a priori, sondern aus den Tatsachen, rein empirisch herauskristallisiert. In der höchsten systematischen Ausbildung dieser Theorie erhalten die ethischen Gesetze den Charakter und die „Geltung" von Naturgesetzen; und wie nach einem berühmten Ausspruch die Naturgesetze „große Gewohnheiten" der Natur sind, durch Induktion festgestellte Ablösungsformeln für konstant gedachte unendliche Reihen, so wird auch die Pflichtenlehre eine Formel, die bei rechnerisch richtiger Anwendung ein wünschenswertes Ziel gewährleistet und in diesem Resultat ihren Daseinszweck vollendet.

Es ist ohne weiteres klar, daß ein metaphysisch fundierter Schuldbegriff in diesem Zusammenhang keinen Platz hat. Und es ist ebenso klar, daß den Mystiker eine Welt von dem empiristischen Schuldbegriff trennt. Wenn der Mystiker von „Schuld" spricht, so legt er in das Wort hinein einen objektiven Mangel, er konstatiert das Vergehen gegen ein absolutes Gesetz, er spricht ein Werturteil aus, eine moralische Zensur und nicht die allgemeine Verantwortlichkeit auf Grund praktisch bewährter

Normen. Für ihn liegt in dem Wort bereits die Anerkennung einer dem menschlichen Denken übergeordneten, oder doch wenigstens nicht eingegliederten Macht, deren Prinzip, mag dieses sich nun in einem Gebot offenbaren oder mit ihrem Wesen ohne weiteres identisch sein — verletzt wurde.

Hier zeigt sich die religiöse Unterlage, die zum Wesen des mystischen Schuldbegriffs gehört und ihn durch die Verknüpfung mit dem Außerweltlichen von der Moral im engeren Sinne ablöst. Mag man nun fatalistisch an die *Ἀνάγκη* denken, an das eherne Weltgesetz, dem kein sterbliches Wesen entrinnen kann, oder mag man pessimistisch-christlich im Sinne der Erbsünde die verderbte menschliche Natur beklagen, die aus der göttlichen Paradieswelt in das Zeitliche hinabsank — die Orientierung bleibt immer metaphysisch, nicht ethisch. Der Ursprung und nicht das Ziel beherrscht das Ganze[1]). Es gilt für den Mystiker zu erkennen, daß die Sünde einst war und in ihren Wirkungen weiterlebt, daß alles, was besteht, wert ist, daß es zugrunde geht und daß es hier für den Menschen nur eines gibt: trachten vom Sein zum Nichts, wie Meister Eckehart sagt. Der Imperativ, der aus diesem Schuldbegriff folgt, geht auf das Passive, auf die wahre Gelassenheit, in der Gott im Menschen wirkt nach seinen eigenen Gesetzen, in der er sich selbst liebt im Geschaffenen und jene „Pulchritudo" jenes Ganze findet, das ja nur für ihn gemacht ist. Dieses „frui Deo", dieses sich fügen und ergeben in das alles verschlingende allgemeine Gesetz, ist die Vollendung der mystischen Ethik, die Errettung und Vollendung der schuldbaren Einzelheit im Universum. Die Qualität, die Andersheit, der kreatürliche Wille und ihrer aller Ursache: die Individuation in der Zeit, die Schuld ist vernichtet.

Dies also ist noch mystisches Gemeingut; aber hier beginnen sich doch auch manche Differenzpunkte zu

[1]) Hieraus erklärt sich die Abneigung des praktischen Ethikers gegen die mystischen Begriffsbestimmungen, in deren quietistischer Ausprägung er nicht mit Unrecht den größten Feind jedes sozial gerichteten Handelns sieht.

zeigen, die vor allem aus der Methode, aus dem Wege, der zur Überwindung der Andersheit führen soll, hervorgehen. Die gegensätzliche Stellung der protestantischen Mystik zur Reformation wurzelt kurz gesagt darin, daß jene das Verhältnis von Mensch und Gott nicht im Sinne eines starren Dualismus gedeutet hat. Der Mensch trägt das Göttliche bereits in sich: damit ist klar, daß der Gnade nicht mehr die formende, bildende, einzig-errettende und erlösende Gewalt zukommt. Der Mensch kann sich vermöge seines göttlichen Wesens selbst zur Einheit mit Gott emporschwingen. Luther hingegen „kennt zwar auch den mittelalterlichen Gedanken von der *συντήρησις*, als einen Trieb und Verlangen zum Guten, als Bezeichnung der Erlösungsfähigkeit des Menschen, aber davon, daß die positiven Kräfte zur Erlösung im Menschen selbst liegen“[1]), weiß er nichts. Und doch kann man von einem Kampf zwischen Reformation und Renaissance hier nicht reden; denn der Schriftglaube Luthers ruht sachlich auf denselben Grundlagen. Der Mensch muß frei sein von Sonderheit, muß eingehen in den göttlichen Willen, ohne alle Affekte die „Vergeltung“ erwarten: hier steht Augustinus im Hintergrund, der Lehrer Luthers, der Vater der Reformation. Aber immerhin: Die Grundgedanken der Renaissance strömen bereits mächtig mit ein: Der Mensch ist ein Mikrokosmos, er ist in sich die Möglichkeit zur großen Welt, die ihn von tausend Seiten umfängt, die er aus seinem göttlichen Ursprung mitnahm und wieder in Gott zurückführen wird. Hier klingen Töne mit, die wir in der mittelalterlichen Mystik nie vernehmen, der naturphilosophische Überschwang vermischt sich mit dem christlichen Gefühl.

B. Allgemeine Charakteristik von Schwenckfeldt, Franck, Weigel.

Insofern war also die „protestantische“ Mystik immerhin weniger protestantisch als man gemeinhin glaubt. Und

[1]) Grützmacher, Wort und Geist.

trotzdem besteht dieses Beiwort, das sich nun einmal eingebürgert hat, zu Recht, wenn man sich nur seiner relativen Bedeutung stets bewußt bleibt. Franck und Weigel waren „protestantische Mystiker" insofern sie mit ihrer ganzen Lebensanschauung auf den durch die Reformation geschaffenen Grundlagen ruhten. Daß sie diese Voraussetzung meist selbst nicht gelten ließen, ändert daran nichts. Dem mystischen Charakter ihres Denkens tat diese unbewußte Unterlage keinen Eintrag, im Gegenteil: indem noch leise, kaum merkliche Fäden sie zur orthodoxen Kirchlichkeit zurückzogen, suchten sie diese um so eifriger zu vertilgen. Es war gewissermaßen die Garantie für ihre nie erlahmende Kämpferstellung zur offiziellen Lehre.

Von allen Mystikern der Reformationszeit ist eigentlich bis jetzt Valentin Weigel bei der wissenschaftlichen Beurteilung am schlechtesten weggekommen. Schuld trägt zum kleinen Teil die enorme Seltenheit seiner Werke, die bei ihrem Erscheinen durch Konfiskationen und andere Zwangsmaßregeln geradezu ausgerottet wurden; zum größeren aber die beliebte Manier des Ausschreibens älterer Werke und das gedankenlose Nachsprechen traditioneller festgeprägter Urteile. Dies ging so weit, daß man in der ganzen neueren Literatur eigentlich nur zwei ohne Zweifel selbständige Beurteilungen antrifft, nämlich die von Windelband in seiner „Geschichte der neueren Philosophie"[1]) und von Grützmacher in seinem Werke „Geist und Schrift"[2]). Alles was man sonst in Lehrbüchern der Geschichte der Philosophie oder in gelegentlichen Erwähnungen vom theologischen Standpunkt aus finden mag, ist den zwei bis drei älteren Quellenwerken[3]) „nachempfunden". Ja

[1]) Leipzig 1907. I.[4] S. 109 ff.

[2]) Leipzig 1904.

[3]) Als solche kommen in Betracht: O. Opel, Valentin Weigel, Ein Beitrag zur Literatur- und Kulturgeschichte Deutschlands im 17. Jahrhundert. Leipzig 1864 und A. Israel, M. Valentin Weigels Leben und Schriften, Zschopau 1888. Ganz wertlos ist die Darstellung bei Noack, Die christliche Mystik. Königsberg 1853. Noch nicht einmal die Titel Weigelscher Schriften sind richtig angegeben. — Opel hat in seiner verdienstlichen Arbeit zuerst den Weg der Textkritik beschritten, den

Tschackert bringt es sogar fertig, in seinem umfänglichen Buche über „Die Entstehung der lutherischen und der reformierten Kirchenlehre samt ihren innerprotestantischen Gegensätzen" Weigel überhaupt nicht zu erwähnen. Schon deshalb wird es angebracht sein, über den Pfarrer von Zschopau hier ein paar Angaben allgemeiner Art zu machen, die auch für die Charakteristik seines Denkens keineswegs überflüssig sein dürften. Weigel ist sehr im Gegensatz zu Sebastian Frank, dem Konfessor im altchristlichen Sinn mit dem echten Märtyrergeist einer leidenschaftlich hin und her geworfenen Seele, der Gelehrte, der trotz alles mystischen Überschwangs bisweilen nüchterne Denker, dem das Bekennertum des Dissenters nicht zusagt. „Als *δίψυχος* stellt er der Psychologie die mannigfaltigsten Probleme, zwischen seinem Tun und seinem Denken besteht ein gewaltiger Gegensatz, wer er eigentlich seinem Wesen nach war, erfuhr

---

Israel dann weiter bahnte. Ihre Argumente sind in allen Hauptpunkten unwiderleglich. Danach bleiben als zweifellos echt bestehen: Die Einleitung zur Deutschen Theologie, Libellus de vita beata, *Γνῶθι σεαυτὸν* erster Teil, Ein schön Gebetbüchlein, Vom Ort der Welt, Der güldene Griff, Dialogus de Christianismo, De bono et malo in homine, Daß Gott allein gut sei, Scholasterium Christianum, Vom himmlischen Jerusalem, Von Betrachtung des Lebens Christi, die letzteren fünf vereinigt mit (pseudo-) parazelsischen Traktaten usw. unter dem Titel „Philosophia mystica". Im Gegensatz zu Israel halte ich ferner noch für größtenteils echt: Prinzipal und Haupttraktat von der Gelassenheit, und die schärfste Schrift gegen die herrschende Theologie „Eine kurze ausführliche Erweisung" usw. Die „Kirchen- oder Hauspostill" enthält zweifellos Einschiebsel, wenn auch nicht in dem Umfang wie Israel meint, der in dem Bestreben, Weigel kirchlich zu „retten", oft die Objektivität einbüßt. Sicher unecht ist das „Studium universale", dessen naturphilosophische Phantastik in den älteren Darstellungen von Weigels Lehre viel Unheil angerichtet hat. Es sind nun unter Weigels Namen noch eine Anzahl Manuskripte überliefert, die Israel vorgelegen haben. Er hält davon nur ein einziges für echt, nämlich: Von der seligmachenden Erkenntnis Gottes nach der h. Dreifaltigkeit N. B. W.", das er dem Wortlaut nach abdruckt. An den Argumenten, mit denen er die übrigen ablehnt, hat schon Kawerau Kritik geübt. Es muß einer neuen eingehenden Untersuchung vorbehalten bleiben, hier Klarheit zu schaffen. Für die allgemeine Beurteilung Weigels ist die Frage jedenfalls irrelevant; wir haben genug sicher echte Schriften, daß wir unabhängig von den Wolfenbüttler Handschriften urteilen können.

die Welt erst nach seinem Tode. Überzeugt von der Wirkungslosigkeit der sumptio oralis verwaltet Weigel treu und eifrig das Abendmahl, frei über die Ehe denkend, predigte er durch seinen Wandel die strengste Sittlichkeit, ängstlich und furchtsam in seinem persönlichen Auftreten, fährt dieser Mann in seinen Schriften kühn und machtvoll dahin; die Sitten seiner Zeit tief verachtend, beobachtet er sie doch; selbst Magister und Doktor (?) der Theologie, schätzt er die Männer der Wissenschaft äußerst gering; ein sorgsamer Prediger, meinte er, Menschenwort schaffe nichts, sondern der Geist tue es allein" [1]).

Über seinen äußeren Lebensgang ist nicht allzuviel bekannt. Der kurze Lebenslauf, den er selbst in einen Folianten eintrug, lautet: „Ich, Valentin Weigel aus (Großen)hain habe mich von früher Jugend an mit den Wissenschaften beschäftigt, in meiner Vaterstadt ungefähr sechs Jahre; hierauf bin ich der berühmten Meißner Fürstenschule durch meinen früheren Gönner, den kurfürstlichen Rat Kammerstadt zugeführt worden, wo ich ununterbrochen sechs Jahre lang von meinen Lehrern, dem Rektor Georg Fabricius, Hiob Magdeburger u. a. treulich unterwiesen wurde. Sodann besuchte ich mit Unterstützung des Kurfürsten August neun Jahre lang die Universität Leipzig, wo ich die Würde eines Bakkalaureus und eines Magisters erwarb. Endlich habe ich, abermals mit Unterstützung des Kurfürsten August, beinahe vier Jahre die berühmte Wittenberger Universität besucht und bin dann auf Befehl des Kurfürsten zum Pfarrer in dieser Stadt Zschopau berufen und durch den hochwürdigen Paul Ebner in Wittenberg ordiniert worden, meinen Lehrer, den ich wie einen zweiten Vater verehre." Als Geburtsdatum steht das Jahr 1533 fest, in Leipzig wurde er 1554 immatrikuliert. 1558 promovierte er als Bakkalaureus und Magister und beteiligte sich seitdem eifrig an den akademischen Disputationen, wobei er die verschiedensten Thesen aus dem Gebiete der Theologie, Astronomie und Physik verteidigte. Nachdem er dann

[1]) Grützmacher, Geist und Schrift.

noch in Wittenberg das verwilderte akademische Leben zu beobachten Gelegenheit gehabt hatte, wurde er bereits mit 34 Jahren zum Pfarrer ernannt. Vom Tage seiner Ordinierung an beginnt nun das rührende Stilleben, das dieser im Innersten erschütterte Mann zweiundzwanzig Jahre lang führte unter fortwährenden äußerlichen Konzessionen an die „Buchstäbler". Er unterschrieb die Konkordienformel und zeigte sich seinen Vorgesetzten als rechtgläubiger bescheidener Landpfarrer getreu seinem Grundsatz: „Item bist du in der Zahl der Priester, und wirst gewahr, daß dein Stand falsch und ungöttlich ist, laß den äußeren Menschen ein Priester sein, laß ihn das Joch oder das Kreuz tragen, klage du es Gott und hüte dich ja, daß du nach dem innern Menschen kein Priester seist"[1]). Nach dieser Maxime hat er in seinem sächsischen Dörfchen still gelebt und ist am 10. Juni 1588 ebenso still und ungekannt von der Welt gestorben.

Mit der Reformation war die große Masse der in Jahrhunderten aufgelagerten geistigen Werte in Gährung geraten; alles schäumte, zischte, sprudelte, bis auch hier wieder die großen Beruhiger kamen und das Lebendige in Gesetze zusammenfaßten. Damit war die große offizielle Linie der Kirchenentwicklung wieder zu einem Abschluß geführt, der sich deutlich und bequem dem vulgären Bewußtsein einprägte. Da drüben, jenseits der Berge, saß die Kirche des Antichrists, die große Babel, der man glücklich entronnen war. Hier aber herrschte Freude und Helle, der schöne Morgen nach dem „saeculum tenebrosum". Diese legendäre, aber offiziell-kirchliche Auffassung bildete geradezu die Grundlage der protestantischen Kirche als Kirche: es war die besondere Lieblingsidee Luthers und zugleich auch die mächtige Scheidewand, die er zur Abwehr der schweizerischen Gedanken von der ecclesia invisibilis aufrichtete. Ein neuer Bund war gestiftet mit der Neuentdeckung der Bibel; alle Christen waren verpflichtet, durch das neue Tor in die eine Hürde einzutreten, durch dieselben

[1]) Postille, I, S. 123.

Sakramente die Heiligung zu empfangen; alle waren Brüder im Geiste, soweit sie dem einen Bund angehörten.

So hatte sich denn aus der Gährung ein neuer Kern entwickelt, ein beherrschendes Ideal, das nicht minder geschlossen als das der mittelalterlichen Kirche gegen äußere Einflüsse sich wappnete. Nun aber regten sich auch wieder die alten Sonderlinien, die das ganze Mittelalter hindurch den Entwicklungsgang der Kirche begleitet hatten. Obwohl ihre Bedeutung in kirchengeschichtlichen Handbüchern gemeinhin nicht unterschätzt wird, so stehen doch zwei so charakteristische Persönlichkeiten wie Sebastian Franck und Kaspar Schwenckfeldt immer noch nicht klar vor uns. Es bleibt einer umfassenden Geschichte der Mystik im Reformationszeitalter, einem Werk wie es der früh verstorbene Hegler plante, vorbehalten, ihr Bild vollständig und im Zusammenhang der Entwicklungsgeschichte der Mystik zu zeichnen.

Für Weigel ist ihre Bedeutung groß und maßgebend, wenn man nach inneren Kriterien urteilt; völlig unbeweisbar dagegen, wenn man auf den Wortlaut seiner Schriften abhebt, in denen Franck meines Wissens nie, Schwenckfeldt nur obenhin und flüchtig genannt wird. Die Art wie Weigel zitiert, läßt es als wahrscheinlich erscheinen, daß er von Schwenckfeldt nur als einem von den Orthodoxen grimmig angefeindeten Gegner Luthers wußte, dessen eigentliche Ansichten er aus den Gegenschriften nur verzerrt und verfälscht kennen lernen konnte. Damit steht seine eigene Angabe im Einklang, er habe von jenen Traktaten nichts gelesen. Mag dem aber nun sein wie ihm wolle; mag jene bestreitende Stelle interpoliert sein, mag Weigel eine genaue Kenntnis von Schwenckfeldts Gedanken gehabt haben: die inneren Zeugnisse sind uns wertvoller, die in vielen Punkten beide Männer verbinden — aber auch, und das ist wohl bisher zu wenig beachtet worden, deutlich und klar die Linie weisen, von der aus Weigels Denken inhaltlich und formal durchaus original ist. Wenn in Franck die Prophetennatur beständig übersprudelt und mit glänzender Beredsamkeit auf ferne Zukunftshoffnungen hindrängt, wenn

Schwenckfeldt den im altscholastischen Geist geschulten Theologen, den pietistischen Seelenhirten nicht verleugnen kann, so ist Weigel der Philosoph, dessen Ideen den Kirchenbegriff weit überspannen und in erster Linie Erkenntnisse klar und trocken herausschälen. Der Zschopauer Pfarrer besaß den Mut, seine Gedanken zu den letzten Konsequenzen hinaufzuführen, ohne die Schrift, ohne einen anderen Stützpunkt als die eigene Erkenntnis. Zum erstenmal in der Geschichte der Mystik bahnt sich aus der Fülle der Gesichte, der intellektuellen Anschauung das Denken seinen Weg, als Methode freilich nur, aber doch schon im vollen Bewußtsein seiner Autonomie. Weigel ist rationalistischer Mystiker, eine faustische Natur, durchdrungen vom neuzeitlichen Zweifelgeist, vom Hauch der Renaissance und eben damit über die naive Grundlage aller Mystik schon einen Schritt hinausgerückt. Man wird ihm am ehesten gerecht, wenn man sich als Folie Jakob Böhme vergegenwärtigt, dessen leidenschaftlicher Kindheitsglaube über ihn hinweg das Band mit den ekstatischen Predigermönchen des Mittelalters wieder anknüpft.

Tauler, Seuse, Eckehart stehen vor uns als Meister des lebendigen Wortes, als große Führer der Masse, Seelenleiter, die sich ihres Einflusses auch bewußt waren. Ihr reformatorischer Parteigänger ist Schwenckfeldt, der mit seinen „Sendbriefen" ganz Deutschland beeinflußte, auf seinen Reisen überall Schüler und Anhänger warb und in dieser praktischen Mission seine schönste Aufgabe sah. Er schreibt nur um zu lehren, zu erklären, oft mit überhastender Feder, damit das Geschriebene doch ja recht bald den geistlichen Kindern zukomme. Die Zahl seiner schnell hingeworfenen, schnell gedruckten Traktate, seiner im Manuskript zirkulierten Briefe ist Legion; wir brauchen nicht erst noch den bestrickenden Einfluß seiner Persönlichkeit hervorzuheben, um die geistige Herrschaft zu erklären, die er gerade über die gebildeten und vornehmen Kreise ausübte. Und nun vergleichen wir damit Weigel, den stillen Denker, der seine Schriften sorgsam vor dem Licht des Tages verbirgt, der sein Leben lang in dem kleinen sächsischen Nest verborgen

bleibt, im geheimen an den goldenen Fäden spinnend, die ihn für die widerhaarige und zänkische Welt zu fein und zu kostbar dünken. Die friedliche Skepsis des Humanismus leuchtet hindurch und Luther, der evangelischen Natur, tritt wieder einmal der Gelehrte Erasmus gegenüber.

Freilich — hier ist die Differenz nur methodisch: Weigel glaubte nicht weniger feurig als Schwenckfeldt an die heilige Wahrheit seiner Gedanken. Nur damit, daß er so ganz und gar auf jede größere praktische Wirksamkeit verzichtete, löst er sich aus dem bisherigen geraden Verlauf der Mystik heraus, als der erste ihres Glaubens, der die echte Renaissanceverachtung für die misera plebs teilt. Er geht als Seelsorger die vorgeschriebene Bahn in der festen Überzeugung, daß das, was er sich in stillen Stunden abringt, nur für ihn ein Erlebnis bedeutet. Er ist nicht Reformator wie Schwenckfeldt, weit eher tritt er auf die Seite Sebastian Francks, dessen Persönlichkeitsreligion zuerst den klaffenden Zwiespalt zwischen allen Kirchenverbesserungsvorschlägen — kämen sie nun von intra oder extra muros — und dem Ideal eigenen Wahrheitsstrebens deutlich aufgezeigt hat. Die vielen Beziehungen, die trotz alledem hinüber und herüber führen, erklären sich leicht aus der gemeinsamen Proteststellung gegen das unduldsame lutherische Kirchentum. Am entscheidenden Punkt trennen sich Reform und gänzliche Umwälzung doch scharf und deutlich voneinander.

Als Beweis dafür möchte ich die Art und Weise anführen, wie Schwenckfeldt mit dem Begriff der ecclesia invisibilis spielte. Nachdem er so und so oft ausgeführt hat, die Glieder der Kirche seien „Kinder der Wiedergeburt“[1]), für die es keine Juden und Griechen gäbe, die „auf der ganzen Welt hie oder da zerstreuet seien, auch in der Türkei, Kalekuten usw.“[2]), „die an allen Orten der Welt untern Heiden sein mögen“[3]), kommt er plötzlich

[1]) Postille. Über das Evangelium Johannis 3. 1596, Bl. 16.
[2]) Christl. Orthodox. Bücher 1564. I, S. 11.
[3]) Epistol. II, I, S. 141.

dazu, ganz im herkömmlich-dogmatischen Sinne die aristokratische Auffassung der Bibel wieder aufzunehmen, nach der „das Reich Gottes auch nicht aller Menschen sein" kann, sondern „alleine der Kinder Abrahe, das ist der Christgläubigen, welchens auch alleine ist verheißen"[1]). Einen ähnlichen Umfall zugunsten der kirchlichen Lehrmeinung wird man bei Weigel wie bei Franck vergeblich suchen. Nicht, daß man Schwenckfeldt daraus ein Verbrechen machen soll, sein reformatorisches Verantwortlichkeitsgefühl trieb ihn einfach dazu, sein Reich nicht ganz in die Wolken zu bauen, von Zeit zu Zeit wieder einmal feste Grenzen abzustecken, an denen die Kritik haltmachen sollte. In derselben Erwägung kommt er denn auch gelegentlich zu einer positiven Schätzung des Abendmahls als ein „hohes herrlichs Geheimnis Gottes"[2]), ohne sich aber dadurch allzulange beeinflussen zu lassen: „Die Sakramente sind nicht Mittel, zu Christo zu kommen, sondern wer ihr ohne Schaden würdiglich will gebrauchen, der muß vor bei Christus sein, er muß vor bei Christus kennen, ein Glied seines Leibs sein"[3]). So schwankt Schwenckfeldt oft an wichtigen Punkten zwischen praktischer Konzession und treuer Konsequenz. Mit tausend Fäden ist er mit der sichtbaren Kirche verknüpft; er sieht seine Schriften der Beurteilung aller preisgegeben und muß deshalb oft sich selbst korrigieren. Weigel dagegen, der nur für sich schrieb, brauchte nichts zu verschleiern, nichts zu verhüllen, um des Ärgernisses willen.

Um alle Schwankungen und Konzessionen zu verstehen, ist es durchaus nötig, die Erkenntnis stets festzuhalten, daß die Vergangenheit und namentlich die mittelalterliche Vergangenheit der Mystik sich oft zwischen Gedanken

---

[1]) Ein christlich Bedenken von dem Spruche: Lasset die Kindlein zu mir kommen. 1589. Bl. Biij. Dazu paßt es gut, wenn er mahnt: „jederman guts tun . . fürnehmlich den Glaubensgenossen". (Epistol. I, S. 74).

[2]) Bekanntnus vom hayligen Sacrament des Leybs und Bluts Christi, auff frag und antwurt gestellet. 1530. Bl. Aij.

[3]) Epistolar. II, S. 440.

und Ausdruck schiebt. Auch Franck macht hier keine Ausnahme; auch er stand auf den Schultern der Alten. Er war belesen in der mystischen Literatur und liebte das zu zeigen: In seiner „Guldin Arch" füllen die Zitate aus den antiken Philosophen, den Kirchenvätern, Hermes Trismegistus, Dionysius Areopagita, Tauler, Deutsche Theologie usw. über neunzig Blätter. Es setzt das ihn selbst nicht herab — im Gegenteil. Um diesem Massenaufgebot von großen Zeugen aus allen Jahrhunderten gegenüber das eigene Denken klar und selbständig zu erhalten, um der Gefahr des Elektizismus auszuweichen, dazu gehörte gewiß ein hohes Bewußtsein des eigenen Wertes, ein lebhaftes Gefühl für das Ursprüngliche in der eigenen Brust. Vermöge dieses ansgeprägten Selbstgefühls tritt Sebastian Franck bemerklich aus dem theologischen Rahmen heraus; in ihm, dem umhergehetzten Wanderprediger, sahen die kirchlichen Behörden mit Recht den gefährlichsten aller Schwarmgeister, das Haupt der unsichtbaren „Sekte", die bald hier, bald dort sich regte, ungreifbar, unheimlich, unzerstörbar. Sie waren dabei von keiner falschen Ahnung beraten, denn modern ist Francks Denken ohne Zweifel und Dilthey kann mit Recht sagen: „In hundert Rinnsalen fließen die Ideen Francks der modernen Zeit entgegen"[1]).

C. Der Schuldbegriff bei Weigel, Franck und Schwenckfeldt.

1. Die Individuation als Quelle der Schuld.

a) Historisch gefaßt.

Die gegensätzliche Stellung der Mystiker zu Luther beruhte in erster Linie auf ihrer Geringschätzung der historischen Glaubensgrundlagen. Nicht Wort noch Schrift, nicht die Autorität der Bibel soll über Glaubenssätze entscheiden, sondern allein das „innere Wort", der Geist,

[1]) Archiv f. Gesch. d. Philosophie, Bd. III. u. IV.

die durch und durch persönliche, intuitive Erkenntnis. Schon daraus geht ohne weiteres hervor, daß die Erbsünde hier nicht mehr die dominierende Bedeutung haben konnte, die sie etwa für das System Augustins hatte. Ein historisches Faktum, eine um Jahrtausende zurückgeschobene Tatsache konnte nur noch symbolisch ins Gegenwärtige übersetzt Macht haben; in ihrer dogmatischen Bestimmtheit aber, wie sie die kirchliche Theologie festhielt, hatte sie bloß als Verständigungsmittel, als Brücke zu eigenartigen Neubildungen propädeutischen Wert. Und selbst in dieser Abschwächung wußten gänzlich unhistorische oder besser antihistorische Naturen, wie etwa Franck, wenig damit anzufangen; Weigel allein hat sie in sein System voll aufgenommen. Adam ist ihm noch nicht schlechthin ein Name geworden für den „natürlichen" Menschen, sondern er denkt dabei wirklich an einen Sündenfall als Ursache der Möglichkeit zur Sünde.

Ehe Adam in den Apfel biß, im Paradiese, „da stund er in der Mitten bloß unter Gott, und lenkete sich weder zur rechten noch zur linken, sondern war Gott gelassen. Derhalben war Gott auch in ihm, als nämlich Gott war selber der Mensch im Menschen, das ist er war alles in allem, das heißet Christus, da der Vater und Sohn eins ist"[1]). In diesem seligen Zustand der Gottgleichheit, da es weder Gutes noch Böses gab, sondern nur reines qualitätsloses Sein, hätte Adam durch seinen Willen verharren sollen. Denn dieser Wille war ihm gegeben, damit er ihn Gott lasse, unter Gott beuge, auf daß er alles wirke in ihm. „Solchs will Adam nicht, sondern will auch sein selbs eigen sein, und machet die Regul an ihm selber wahr, welches er nicht tun sollte, dieweil er eine Bildnis Gottes war, und fallet also von Gott ab auf sich selber und liebet sich selber"[2]). Mit diesem Abfall ist die Einheit durchbrochen und die Qualität, das Böse ans Licht gezogen. Nicht etwa mit einem Male aus dem Nichts geschaffen; Weigel lehnt die augustinische schroffe Erklärung

[1]) *Γνῶθι σεαυτόν* I, S. 82.
[2]) Einführung in teutsche Theologiam S. 143.

vom Ursprung des Bösen ausdrücklich ab. „Etliche halten davor, daß nach dem Fall nur Böses in den Menschen sei und kein Gutes, also halten etliche davor, daß vor dem Fall nur Gutes in der Kreatur sei und kein Böses. Ist beides unrecht, denn nicht alleine für dem Fall hat die Kreatur Gutes und Böses in ihr, sondern auch nach dem Fall trägt sie beides in ihr, doch mit einem Unterscheid. Als für dem Fall ist das Gute nur offenbar, darvon sie auch Gott selber gutheißet und das Böse verborgen. Und nach dem Fall ist das Böse offenbar (Darvon sie auch böse genennet wird) und das Gute verborgen“[1]). Diese Erklärung wird offenbar gegeben, um die Substantialität des Bösen, jenen Punkt, der Augustin so viele Schwierigkeit gemacht hatte, von vornherein auszuschalten. Indem es in den durch die Erbsünde herrschend gewordenen eigenen Willen hinein verlegt wird, kommt ihm unr akzidentieller Charakter zu. Diejenigen, die den Menschen tadeln, meint Weigel, „und ein Mensch genennet sein für einen ehrlosen Titul und Schandnamen achten, wie fast die heilige Schrift ihn allenthalben nennet, diese sehen ihn an, wie er nach dem Fall per accidens ist, dadurch die Natur gleichwohl schwach und verwundet wird, aber nicht am Wesen verändert, Ursache, Zufälle mögen kein Wesen machen, noch einig Akzidenz der Natur ändern“[2]). Denn „das Wesen eines jeden Dinges und die Natur an ihr selbst ist sehr gut, ja Gott selbst.“ Es sind ohne Zweifel Renaissancemotive, die hier anklingen; die mittelalterliche Mißachtung der Natur tritt zurück.

Trotzdem hält auch Weigel die Übertragung der Schuld Adams auf alle seine Kinder durchaus fest. Alle Menschen werden empfangen und geboren aus seinem Samen, ein Geschlechte vom andern „und sein solcher ersten Geburt nach verdammt und verloren“[3]). Mag auch das Wesen gut sein, so ist doch dieses Wesen durch die fleischliche Geburt verhüllt und machtlos ge-

---

[1]) De bono et malo in homine. 1618. S. 10.
[2]) *Γνῶθι σεαυτόν* I, S. 66.
[3]) Postille, I, S. 66.

worden. Was in der Zeit, in Adam, für sich selbst geboren ward, ist schuldig durch die eine sich fortpflanzende Sünde im Paradiese. Nicht durch das ewig gute Wesen ist der Mensch, was er ist, sondern durch die Andersheit, d. h. durch das Böse. Die aber Christen sind haben nicht nur den einen Leib von der Erde aus Adam, der verweslich und verdammlich ist, sondern den unverweslichen seligen Leib aus Christi Fleisch und Blut. „Das Alte lassen sie hinter sich, in dem Neuen leben sie, das Alte wird ganz von ihnen geworfen nach gehaltenem Gerichte, das Himmlische bringen sie mit in Himmel, dann nichts kommt in Himmel, es sei dann vom Himmel“ [1]). Dieser Leib Christi, der von der Erbsünde erlöst, ist mit seinem Fleisch und Blut vom Himmel „und hat nichts von Adams Fleische an sich genommen, vom heiligen Geiste ist er empfangen und hat in der Jungfrauen an sich genommen menschliche Natur aber nicht menschlich Fleisch aus Adam“ [2]). Im Leib Christi ist die Schuld Adams, in dem alle gesündigt haben, aufgehoben.

Wir sehen, daß man auch bei Weigel von einer historischen Auffassung der Schuld nur bedingt reden kann. Obwohl er die Sünde Adams an den Anfang einer langen Entwicklungsreihe hinab zum Bösen setzt, ist er doch weit davon entfernt, mit rigorosem Dogmatismus alle Schuld in einen historischen Ursprung zurückzuverlegen. Stets tritt bei ihm das Bestreben hervor, zu symbolisieren, zu deuten, die starre einmalige Tatsache in eine kontinuierliche Reihe fortlaufender Handlungen umzuwandeln. Nicht nach der „buchstäblichen Meinung“ soll man sich das Paradies zurechtzimmern, nicht an hölzerne Bäume denken, die gepflanzt sind, sondern an die menschliche Kreatur selbst, die in Gott gesetzt ist in die Mitte zwischen Zeit und Ewigkeit [3]). Und wenn

---

[1]) Zwei schöne Büchlein etc. 1629, S. 19.

[2]) Gründl. Traktat v. d. wahren Gelassenheit, S. 86. Ähnlich „Zwey schöne Büchlein“, S. 16.

[3]) *Γνῶθι σεαυτόν* I, S. 83.

man sich das Paradies so denkt, wird es aus einer altersgrauen Fabelwelt zu einem Ziel der wahren Christen, das alle erreichen können durch die Gelassenheit in Gott. So kommt Weigel dazu, den alttestamentlichen Ursprung in ein Ziel zu verwandeln und den historischen Glauben ganz und gar aus den zeitlichen Bedingungen herauszulösen. Hier haben wir „die Natur und Eigenschaft des wahren Glaubens“[1]), von dem Schwenckfeldt stets begeistert spricht und wie ihn alle Mystiker verstanden und verteidigt haben.

b) Fortdauernd und fortwirkend in der Vereinzelung.

In Adam haben alle gesündigt, und wie diese Sünde einmal war, so wiederholt sie sich nun in unzähligen Kreaturen. Daß das Geschaffene sich nicht dem Ungeschaffenen ergeben und auf eigenes Wesen und Sein, auf ein besonderes „Wollen“ verzichten will, ist die stets in mannigfaltiger Gestalt wiederkehrende einzige Ursache der Sünde. Die Spaltung, die mit der Erbsünde in einen historischen Vorgang verlegt wurde, wird so tagtäglich aufs neue vollzogen, die Kreatur ist schuldig, solange sie in ihrem kreatürlichen Wesen haftet, solange sie mit Lust der Sonderheit lebt und nicht die Buße erkennt, die ihr seit Anbeginn der Welt gesetzt ist: zu leben in Gott und seinen Willen erfüllen helfen wie ein Teil seiner selbst. „Gott selbs muß es alles im Menschen sein, was er nicht selbs ist, thut, liebt, bitt, weist in uns, das ist Sünd“[2]). Die Sünde Adams wird zu einer in unendlicher Reihe sich fortpflanzenden Tatsache, zum Stigma, das der Kreatur anhaftet, ehe sie wiedergeboren wird. Auf diese Weise ist schließlich auch ein Begriff von „Erbsünde“ gerettet; aber wir dürfen dabei nicht an ein durch die Geburt oder im augustinischen Sinn durch die concupiscentia übertragenes Zeichen denken, sondern an eine ganz unhistorische, einem jeden zugerechnete Schuld für eigenes Vergehen, die bestimmt

[1]) Von der Anbetunge Christi, 1594, S. 7.
[2]) Sebastian Franck, Paradoxa. S. 5.

wird durch ein allgemeines Weltgesetz. Mit einer so gefaßten Erbsünde vertrug sich die Geringschätzung des historischen Schriftglaubens.

„Gott erschuf den Menschen, daß er willos, frei unter ihm sollt stehen, ohn alles Annehmen, auf daß er ihn wollt, wißte, wirkte. Adam aber nahm sich des freien Willen als des seinen und als seines Eigentums an und wollt selbst seines Willens ein Herr sein. Dieser eigne Will ist nun Sünd, und sunst nit, darum brennt er allein in der Höll“[1]). Der freie, Gott nicht gelassene Wille ist die Hauptursache zum Bösen, denn er ist der Grund des „Annehmens“ für die Kreatur. Sie vergißt „der Eigenschaft der Bildnis“ und beugt sich zu sich selbst, mit eigner Lust, Liebe und Wohlgefallen und meint, sie sei sich selbst eigen wie Gott[2]). Der eigne Wille ist das Widergöttliche schlechthin; „dann bis tu dir selber gelassen, nach deinem eigenen Willen, so hat der Teufel alle Gewalt über dich und ist dein Fürst und Herr und hat dich gebunden zur Verdammnis. Wie wiltu gebundener und gefangener wider deinen Fürst und Herr kriegen: Dagegen so du nach dem Willen Gottes lebest, so bistu nimmer dein selbs, sondern deines Erlösers Christi“[3]. Man darf sich nun durch diese allerdings etwas mißverständliche Stelle nicht etwa verleiten lassen, den Kern des Problems ins Praktisch-Ethische hinüberzuziehen. Der „Wille Gottes“ ist nicht, wie der naiv-theologische Ausdruck es sonst in der Regel annimmt, identisch gedacht mit dem Gesetz Gottes; nicht dadurch, daß die Kreatur sich der Erfüllung dieses Willens weigert, geht sie zugrunde. Wo der Mystiker vom Willen redet, faßt er dabei stets den ganzen Wesenzusammenhang ins Auge, der Wille ist kein formuliertes Gebot, sondern allgemein die Tendenz, ja noch allgemeiner das Wesen selbst. Zur Verdeutlichung dieser begrifflichen Verdichtung kann man etwa an Schopenhauers „Willen“ erinnern. Seinem eignen Willen anhangen, ein anderes Wesen suchen und

[1]) Ebd. S. 95b.
[2]) Weigel, *Gnōthi seautòn* I, S. 80.
[3]) *Gnōthi seautón* I, 91.

begehren außer dem Einen, bedeutet also schon eine Verneinung des Göttlichen, eine Empörung, die gebüßt werden muß. „Denn Sünd und Abgötterei ist nichts dann unser Eigentum, Sünd und Will, deren die Schrift voll ist und alle Straf darauf gehen, daß wir Gottes Worte und Willen verlassen und unserem eigenen Willen nachhengen, das klagt sich überaus Gott allenthalb“[1]). Eigener Wille bedeutet hier immer soviel als Individuum; daß die Begriffe fluktuieren, hängt mit dem Bestreben der Mystiker zusammen, alles in plastische Worte hineinzudrängen und auch diese womöglich noch zu verkürzen.

Es ist ein Gebot, lehrt Weigel, seinen eignen Willen zu hassen, den freien Willen samt allen menschlichen Kräften, Vernunft, Klugheit, Kunst, Weisheit, Bescheidenheit, „alles muß im Menschen schweigen und tot sein, der da will kommen zur neuen Geburt und darin selig werden“[2]). Wer sich noch seines Willens, seiner Kräfte rühmt und auf sie vertraut, der hat den Glauben nicht, der aus der Gnade und niemals aus der Natur geschenkt wird[3]). Dieses Werk des Glaubens, das im Menschen gewirkt wird, begehrt zuvor die Opferung des freien Willens. Der Mensch tut zwar zu seiner Wiedergeburt ebensowenig wie zu seiner ersten Geburt, „allein ist der Unterschied, daß wir zur anderen Geburt unseren Willen müssen dreingeben, dann ohne unsern Willen will Gott nicht tun und nicht mit Gewalt mit uns handlen“[4]). Nur der Wille ist es ja, durch den der Mensch „an Gott zum Schelmen worden, darumben jetzt .... eitel lügenhaftig wird genennt, per accidens, das ist durch den Zufall der Sünd und also siehet ihn die Schrift an“[5]). „Frei“ ist der Wille nach altchristlich-pessimistischer Auffassung nur ad peccatum. Ja so tief ist der Drang nach Einheit in der mystischen Seele, so groß die Wertschätzung des transzendenten Prinzips, von dem alles abgeleitet werden soll,

[1]) Sebastian Franck, Guldin Arch, 1538, S. 185b.
[2]) Postille I, S. 70.
[3]) Ebda. I, S. 66.
[4]) Guldin Arch, S. 45b.
[5]) Ebda. S. 83a.

daß auch — ganz im augustinischen Sinne — das aus „freiem" Willen gewirkte Gute verworfen wird. Frei handeln, heißt sich ein Wesen annehmen außer Gott, heißt böse handeln. Gott muß wirken in seinem Geschöpf und wie er sich in ihm selbst erkennt, so wirkt und vollendet er selbst in ihm auch sein Gesetz. Der „freie" Wille aber ist das böse Prinzip, ist böse als fortdauernder Ursprung der Individuation, der auch nur Böses zeugen kann von Adam bis an das Ende der Welt. Der Wille zum Guten, den Franck gelegentlich in Anlehnung an den gewöhnlichen Sprachgebrauch auch „frei" nennt[1]), ist Gottes Werk. Das Gesetz und seine Erfüllung, ja auch nur der Wille dazu, ist uns unmöglich: „so ist es aber Gott möglich, der uns durchs Gesetz in ihn treiben will, daß wir in Gott Kraft beweisen"[2]).

Der freie Wille ist das Reich des natürlichen Menschen, der fern von der Gnade und der göttlichen

[1]) Guldin Arch, S. 125b.

[2]) Ebd. — Bei Schwenckfeldt finden wir nun freilich den Begriff „freier Wille" in einem Sinne gebraucht, der mit dieser augustinisch-platonischen Denkweise nichts zu tun hat. Er zeigt sich auch hier als reformatorischer Polemiker, der der kirchlichen Begriffswelt, der er entstammt, treu bleibt. Um die Prädestination abzulehnen, spricht er vom „freien Willen" stets im ursprünglichen Wortsinn, ohne sich wie Weigel auf eine metaphysische Umdeutung einzulassen. Er spricht von dem „freien guten Willen", der nötig ist, um das Heil zu vollbringen (Catechism. v. etlichen Hauptartikeln d. christlichen Glaubens, Augsburg 1531 Bl. bij) von dem „freien Willen", den die Christen haben aus der Gnade Gottes, „die auch der Anfang, Grund und Ursprung der wahren Buße und alles christlichen Lebens ist" (Epist. I, S. 617) und lehrt, „daß der natürliche Mensch nach Adams Fall wohl einen freien Willen habe in äußerlichen Werken, Tun und Lassen, daß niemand seiner sündlichen Werke halber die Schuld auf Gott möge legen; aber solcher freier Wille ist unvermöglich die Gerechtigkeit des Herzens und die Ding, so zur Seelen Seligkeit gehören, weder anzuheben, noch zu verbringen." (Christl. orthodox. Bücher, I, S. 9f.) Die Idee vom freien Willen als dem widergöttlichen Prinzip fehlt bei ihm. Auch Franck gebraucht übrigens den Terminus „freier Wille" gelegentlich im praktisch-ethischen Sinn, so wenn er schreibt: „Wäre nu kein freier Wille nit, und müßte absolute also alles geschehen, wie Gott wollt und wirkt, so wäre kein Sünd, alle Straf ohnbillich und alle Lehr vergebens und ein Affenspiel, daß Christus über die Blindheit der Pharisäer trauert." (Paradoxa, S. 164b.)

Heiligung den Trieben der verdorbenen Natur folgt, durch deren Führung er den Schein eines eigenen Wesens gewinnen will, das ihm doch in Wahrheit nimmermehr zukommen kann. Dieser „natürliche" Mensch ist für die Mystik der Inbegriff alles dessen, was vor den ethischen Begriffen liegt; seine Werke sind nicht Sünde, sondern sein ganzes Wesen, seine Existenz, oder vielmehr Scheinexistenz, ist ein Vergehen, eine konkrete Gotteslästerung. Da er „mit seiner Vernunft Witz und Weisheit, Verstand und Erkenntnis nicht des göttlichen Wesens noch derselbigen Ordnung, sondern des kreatürlichen, irdischen Wesens (solange er nicht durch Christum aus Gott wird erneuert) ist und bleibet, so kann er auch das was ins göttliche Wesen gehört und des Geists Gottes ist, keineswegs erreichen, fassen noch begreifen. Und will dennoch wissend, der göttlichen Händel verständig, ja auch heilig, gerecht, gläubig und der himmlischen Güter, so beim Gange der Gnaden neben dem äußerlichen Kirchdienst und Sakrament, durch Christum selbs dem Glauben angeboten, auch nicht destminder teilhaftig werden"[1]). Seine Unfähigkeit und sein Verderben ist um so größer, je mehr er an dem äußeren Dienst der Kirche und dem geoffenbarten Wort haftet, deren Sinn ihm verborgen bleiben muß. In seinem geistlichen Hochmut, der selbständig sein will und nicht leiden, glaubt er die Erkenntnis zu besitzen von göttlichen Dingen und ist dafür mit doppelter Blindheit geschlagen. Er will nicht gestehen, daß er selbst, die vergängliche Kreatur, auch in seiner vollen seligen Vollendung nicht mehr sein kann als ein Bild gegen die Wahrheit Gottes, und daß alle Dinge dieser Welt nur als Bilder geschaffen sind, „daß sie auf die Wahrheit sollen weisen, derselben erinnern, davon zeugen und sie ehrlichermaßen bekannt machen oder ins Gedächtnis bringen"[2]). Schwenckfeldt wird nicht müde, diesen Bildcharakter der geschaffenen Natur, der dem natürlichen Menschen unfaßbar ist, auszumalen. Er läßt

[1]) Schwenckfeldt, Christl. orthodox. Bücher I, S. 552.
[2]) Epistolar. I, S. 844.

ebensowenig davon ab, als er sich je genug tun kann, den Zustand des kreatürlichen Menschen in den düstersten Farben zu schildern. „Der alte Mensch", so definiert er einmal, „ist eine Natur von Leib und Seel zusammengesetzt, welchen die H. Schrift Fleisch heißt darumb, daß er ganz in Boden verdorben, ohn Glauben, ohn Gnad, ohne geistliche Liebe und ohne den Geist Gottes ist"[1]). Das einzige Mittel zum Heil liegt in dem Ausziehen des alten Menschen „mit seinen bösen Lüsten und Begierden", „daß wir bloß, nackt und all unsers Eigentums ausgezogen mit Gelassenheit vor Christo sollen stehen, auf daß wir von ihm neu bekleidet werden, denn der befleckte Rock des Fleisches und das alte sündliche Wesen muß von denen, die mit Christo ins himmlische Jerusalem wöllen einziehen, gehasset, ja abgelegt und ein neu feiertäglich Kleid durch Christum angelegt werden".

Schon hier zeigt sich, daß bei Schwenckfeldt auf eine tiefsinnigere oder auch nur einigermaßen originelle Ausführung übernommener Gedanken nicht gerechnet werden kann. Formal liebt er sehr die Deklamation des Predigers, der durch eindringliche Wiederholungen zu ersetzen sucht, was seinem Vortrag an Tiefe abgeht, und inhaltlich gibt er im Grunde nur der pessimistischen Naturauffassung Ausdruck, die so alt ist wie das Christentum. Eine spekulative Weiterbildung fehlt durchaus, der natürliche, im Bösen verharrende und aus eigener Kraft nie heilsfähige Mensch, wie er ihn schildert, läßt sich — abgesehen von der Geringschätzung der äußeren Offenbarung — mit der Lehre Luthers ohne Schwierigkeit vereinbaren. Auch dort, wo er tiefere Töne anzuschlagen scheint, wie in seiner Theorie von dem irdischen und dem himmlischen Adam, ist er keineswegs original; diese auf paulinischen Stellen beruhende soterologische Unterscheidung zieht sich vielmehr durch die ganze Geschichte der Mystik hindurch, ja man kann ihre Wurzel in der Gnosis deutlich nachweisen. „Siehe", schreibt

[1]) Postill über das Evangelium Johannes 3. 1596. Bl. 23.

Schwenckfeldt, „da haben wir die zween Adam, den irdischen und himmlischen Menschen. Der erste ist die Figur, der ander aber die Wahrheit[1]). Der erste ist geschaffen, spricht Ambrosius, der ander aber geboren. Der erste ist zum Bilde Gottes gemacht, der ander ist das Bild Gottes selbst, durch welchen der erste, das ist, der kreatürliche Mensch in die Ewigkeit nach Gott sollt gebildet und formiert werden“[2]). Der himmlische Adam, der die Erlösung bringt, kann seinem Wesen nach sehr wohl Mensch sein, denn Kreatur und Mensch sind nicht identisch. Daß der Mensch Kreatur sei, gehört ebensowenig zu seiner Substanz wie die Erschaffung in der Zeit[3]). Denn Christi Natur als wahrer Mensch ist ungeschaffen von Ewigkeit her[4]).

Die rein dogmatische und gleichwohl theologisch vorsichtige Form, in der Schwenckfeldt das Wesen des natürlichen Menschen beschreibt, fällt eigentlich etwas aus dem Zusammenhang der Mystik heraus. Es fehlt ihm hier ganz und gar das Feuer und die starke Einseitigkeit der mystischen Persönlichkeit. Seine Lehre ist Dogma, aber nicht fester Glaube; er wird lehrhaft, um die kirchlichen Anknüpfungspunkte nicht zu verlieren. Das tritt besonders kontrastierend zutage, wenn wir zu Sebastian Franck kommen, der mit dem ganzen Fanatismus seiner Natur die Verderbnis des Kreatürlichen predigt, nicht als

---

[1]) Der Terminus „Figur“ für den kreatürlichen Menschen findet sich auch bei Sebastian Franck sehr häufig im Sinne unseres „Symbol“ gebraucht, „nur daß sofort das Merkmal aufgenommen ist, daß das Abgebildete der Sache selbst entgegengesetzt ist, während die Darstellung des Inneren durch das Bild zurücktritt. Wenige Worte bezeichnen Francks Anschauung so kurz und treffend, als das oft wiederholte „Figura contra veritatem“ (Hegler, Geist und Schrift bei Sebastian Franck, Freiburg 1892, S. 126).

[2]) Von der Auferstehung, Erscheinung und Verklärung Christi. o. O. 1586. S. 9.

[3]) Christl. orthod. Bücher I, S. 225.

[4]) So sagt auch Weigel: „Christus ist vom Himmel auch mit seinem Fleische und Blute und hat nichts von Adams Fleische an sich genommen, vom heiligen Geiste ist er empfangen und hat in der Jungfrauen an sich genommen menschliche Natur, aber nicht menschlich Fleisch aus Adam.“ (Gründl. Traktat v. d. rechten Gelassenheit, S. 86.)

Lehre, sondern als Erlebnis, das jedem auf dem Wege zur Vollkommenheit einmal wirklich geworden sein muß. Die Entschiedenheit, mit der er das radikale Böse des natürlichen Menschen immer und immer wieder in den stärksten Ausdrücken definiert, mahnt an Augustin zurück, dessen Rigorismus in der Schwenckfeldtschen Lehre etwas verwaschen worden war. „Die ganze Welt liegt in der Verdammnis", schreibt Franck, „und alle Menschen auf ein Haufen, keiner ausgenommen, dann der kein Mensch mehr, sonder eine neue Creatur und Christus ist"[1]). In diesem Zustande, ohne den Geist Christi, ist auch die ganze Schrift nichts anderes denn „ein eigen Gutdunkel und Teufels Wort", ja, „ein rechte Abgötterei"[2]). Das Vertrauen auf Menschenwort, das Haften an Autoritäten, Lehrern und Büchern und der Haß gegen die wahren Christgläubigen sind dieser alten natürlichen Welt Wesen und Zeichen; daß „Menschen Kunst und Gloß Gottes Wort und die Schrift sollen erleuchten und auslegen"[3]) ist ihr ewiges Dogma von Anbeginn an. Das ist die Welt, wie sie in der Schrift beschrieben wird: „alles, das der Natur, Menschen und Fleisch lebt, alle natürliche Menschen mit ihrem besten Licht, Weisheit und Gerechtigkeit"[4]). „Verflucht ist der Mensch, der auf ein Menschen vertraut und der sich aufs Fleisch steurt"[5]), denn eben das Vertrauen auf die eigene Kraft bedeutet die Verneinung des göttlichen Wesens. „So sich einer von Gott zu ihm selbs und von Gottes freiem Willen zu seinem eigen, frei willig ungenöt kehrt: diese Abkehr und dies falsch und schalkhaftig Aug ist die einig Sünd, so die Schrift mancherlei Namen gibt"[6]). Daß diese Abkehr in die Welt der Wirklichkeit, wie sie die „Schriftgelehrten" beherrschen, der normale Zustand, ja, das herrschende Prinzip ist, daß die civitas diaboli die civitas Dei unterdrückt,

[1]) Guldin Arch. 1538, S. 95a.
[2]) Ebd. S. 186b.
[3]) Das Theur und künstlich Büchlein Morie Encomion, S. 104a.
[4]) Guldin Arch. S. 93a.
[5]) Ebd. S. 19a.
[6]) Paradoxa, S. 167a.

ist für Francks Pessimismus eine feststehende Tatsache. Freilich liegt auf diesen praktisch-ethischen Erörterungen nicht der Hauptton, immer ist es doch das metaphysische Interesse, das die Schuld des natürlichen Menschen und eben damit auch sein reales Verhältnis zur Gottheit zu bestimmen sucht. Es kann diese enge Verbindung nicht wundernehmen, denn die Metaphysik des Mystikers baut sich ja auf religiösen Werten auf, sehr im Unterschied zu jeder Metaphysik, die sich auf logische Normen gründet.

Aber mag das Böse im Charakter des natürlichen Menschen noch so tief gewurzelt sein, mag es die einzige reale Gewalt auf Erden haben — es ist doch fern der Substanz der Welt, die aus Gott geschaffen ward im Anbeginn. „Die güldin Natur wäre gut, wäre nur der angenommen Unflath davon geschaiden“ [1]), das kann nur geschehen „durch mancherlei Leiden, Kreuz, Noth und Tod“, bis diese „alt beulend Kann“ ganz neu gegossen wird. Daß es geschehen kann, dafür ist Gewähr das „gute Sämlein“ [2]), mit dem ein jeder Mensch besät ist, „er sehe nur daß er des Feinds Samen, das Unkraut über den Waizen nit laß aufkommen und fürwachsen“. Alles Wesen ist gut, denn es gibt ja nur ein einziges, ungeteiltes; der „natürliche Mensch“ ist ein stets wiederkehrender, aber stets zu überwindender akzidentieller Moment im Ablauf der Zeiten.

Gewiß ist diese Lehre mystisches Gemeingut; aber es ist doch bezeichnend, daß sie bei Franck und noch viel mehr bei Weigel in einer Schärfe formuliert wird, die deutlich den Kampf der Renaissance gegen den altchristlichen Pauperismus anzeigt. Die neuzeitliche Schätzung der Natur macht sich Luft, und zwar gerade bei Weigel öfters auf Kosten der pessimistischen Sündenlehre. Er schreibt zwar: „Dann ob schon ich in die Natur geschaffen und geboren bin: so soll und will ich doch durch die Gnade Gottes nit darinne verbleiben

---

[1]) Morie Encomion, S. 104a.

[2]) Das Gott das ain usw. 1534. Bl. a. iija.

wie die Heiden“ [1]) — sagt aber doch, „alles ist gut dem Wesen nach“ [2]), Adam und Christus sind beide in uns mit Qualität und Wesen, und es liegt beim Willen des Menschen, wer von beiden am meisten in Erscheinung tritt. Jetzt freilich, in der zeitlichen Verderbnis durch die „Abkehr“ ist „die Natur eine alte, beulende, rinnende Kanne, die nichts Köstliches fassen kann, bis sie in Gott zerlassen und zerschmolzen neue gegossen wird. Aber das Wesen eines jeden Dinges, und die Natur an ihr selbst ist sehr gut, ja Gott selbst“ [3]). Es ist klar, daß hier ein neuer Ton angeschlagen wird, und daß Weigel seine Abhängigkeit von dem naturphilosophischen Enthusiasmus der Renaissance in keiner Weise verleugnen kann. Hier sind die Wurzeln seiner eigenartigen Stellung in der Geschichte der Mystik. Nicht um das Böse in einer angemaßten Realität zu vernichten wird das Wesen der Welt in das schlechthin Gute verlegt, sondern in dem neuzeitlichen Vertrauen auf den göttlichen Funken in der eigenen Seele, auf den Mikrokosmos des eigenen Wesens. In diesem Zusammenhang kann der natürliche Mensch nur noch ein geringes Glied sein in einer langen Entwicklungskette, nicht aber — wie im größten Teil der mittelalterlichen Mystik — die das ganze Erdenleben verderbende, böse Gewalt.

Die Begierde zur Erkenntnis des Guten und Bösen, die Adam aus dem Paradiese vertrieb, ist die Liebe zur Selbsterkenntnis und damit die Ursache des Bösen. „Wie kommet sie (die Schlange) aber herfür, daß sie mit dem Menschen rede“, fragt Weigel und antwortet: „Durch Erkenntnis sein selbst und Anmaßung des Willens, da sich die Kreatur anmaßet des Willens welcher frei sollte bleiben, und niemand eigen werden; solches Geheimnis aber ein wenig zu entdecken, so halte gegeneinander Gott und Kreatur, Wesen und Bildnis, das ewige ungemachte und angefangene gemachte“ [4]). Diese Selbst-

[1]) *Γνῶθι σεαυτόν* I, S. 125.
[2]) Postille I, S. 186.
[3]) *Γνῶθι σεαυτόν* I, S. 66.
[4]) *Γνῶθι σεαυτόν* I, S. 88.

erkenntnis ist die Liebe zur geschaffenen Kreatur, das Beharren in der Natur, im Sein des kreatürlichen Menschen. Und indem sie auf ein gesondertes akzidentielles Sein sich wendet, verhindert sie die Selbsterkenntnis Gottes in seinem Geschöpf, die selige Vollendung der ewigen Weltordnung. „In seiner Geburt und Bildnis, in, mit und durch den Menschen, als durch sein gehorsam Kind und Werkzeug" „siehet und erkennet sich Gott selber" und dies ist „unsere höchste Ruh und Seligkeit des ewigen Lebens"[1]). Dann ist Gott selber „das Aug und Licht im Menschen"[2]), die Macht, die durch ihre Erkenntnis alle Objekte erschafft und nicht erst des äußeren Gegenwurfs bedarf. Kein anderer Denker seit Meister Eckehart hat diese Folgerungen so scharf ausgesprochen — wie überhaupt die mystische Spekulation in Weigel ohne Zweifel einen Höhepunkt erreichte. Es steht zu hoffen, daß selbständige Beschäftigung mit seinen Werken das in Zukunft noch deutlicher beweisen wird.

2. Der irreale Charakter der Schuld.

a) Das Böse als Nichtseiendes.

Das Böse, die Abkehr von dem einen Seienden zur Kreatur, ist die Schuld, die in dieser kreatürlichen Welt sich immer fortpflanzt, um immer wieder aufgehoben zu werden. Die Trennung, die im Anfang wurde und die sich nun in jedem Menschen wiederholt, scheidet Gott von der Kreatur, und das heißt nichts anderes, als die Position von der Negation. Auch hier gilt wieder für das Geschaffene: „Quid non accepisti?" Wo ist dein Sein gegenüber dem einen ungeteilten Sein? Wo ist das Wesen dieses in der Zeit geschaffenen gegen den, der vor aller Zeit war? Esse in dem vollen ungekürzten Wert des Begriffes ist immer esse in Deo, Sein und Gottsein ist eigentlich identisch. Hier weicht das fromme Gefühl von der Gotteskindschaft, das in der mittelalterlichen Mystik und gelegentlich auch im späteren Pietismus eine so große Rolle spielt der klaren metaphysischen Über-

[1]) Güldin Griff, Bl. E. 5a.
[2]) Ebd. Bl. E. 4b.

legung, die gerade hier in diskursiver Deutlichkeit sich ausspricht, wo man zuerst die ganze Instrumentierung mystischen Überschwangs erwarten würde. Die monistische Grundtendenz, die mit dem Wesen der Mystik unlöslich verbunden ist, vernichtet das Anders-sein und setzt damit nicht nur für die Ethik, sondern auch für die Metaphysik den Schlußpunkt. Der „freie" Wille, der natürliche Mensch — mag er nun dogmatisch-pauperistisch oder mehr im idealistischen Sinn der Renaissance definiert werden — und schließlich das sich selbst zu erkennen glaubende Individuum sind nicht nur böse, nicht nur die ewigen Quellen der Schuld, sie sind das μὴ ὄν, jene außerhalb des Seins geschobene Welt, die auch Augustin in seiner Lehre von der Erschaffung der Geschöpfe aus „Nichts" annahm, die Privation ohne allen Anteil am Wesen, das metaphysisch überhaupt nicht Existierende und in ethischer Hinsicht zu vernichtende. Die Sünde ist nicht, sie kann nur eine metaphysische Bestimmung sein für einen kleinen, irdischen Prozeß beschränktester Dauer, für eine Scheinwelt, die aber nicht einmal in ihren Negationen existieren könnte ohne die Beziehung auf das Eine. Hier ist der Punkt, wo die Lehre vom μὴ ὄν eine bedeutende Erweiterung erfährt. Von dem Nichtseienden kann nämlich nur metaphysisch geredet werden, nur im Sinne einer schlechthin unmöglichen Wesensexistenz. Der ethische Betrachtungswert des Bösen, der allerdings in seiner Vernichtung liegt, bleibt davon unberührt. Dieser Wert — sofern ihm dieser Name zukommt — liegt auch in Gott, denn er ist ein Beschluß und Begriff aller Kreaturen, der bösen und guten, „ein Centrum und Wesen aller Wesen, er ist auch ein Begriff und Cirkel aller Geschöpfen und nichts mag außerhalb ihm gefunden werden, es mag sich auch kein Teufel noch böser regen ohne Gott und also kann auch kein Böser Böses wirken ohne Gott daher die Frommen alles von Gott nehmen in Geduld, wenn aber Gott Finsternis und Hölle begreift, so ist es nicht in seinem Wesen, als wär er ein Finsternis oder Hölle, oder Tod oder Verdammnis, sondern nur im Wesen der Kreatur,

die da zur Finsternis fallet zur Höllen, zum Tode zur Verdammnis, und doch also außer Gott nicht sein kann, sie muß in Gott bleiben"[1]). In dieser These liegt nur scheinbar eine Substantialisierung des Bösen; konsequent weiter gedacht wird durch sie die Natur des Bösen (ganz nach dem Vorbild des Pseudodionysius) in einen Betrachtungsirrtum verlegt. Denn Kreatur kann ja, um spinozistisch zu reden, nur sein sub quadam specie durationis und das heißt im mystischen Sinne überhaupt nicht; da das Böse aber unlösbar mit ihr verknüpft ist, so sinkt es auch unter die Welt des Seins hinab. „Gott ist alles in allen", sagt Sebastian Franck, „und wär die Sünd auch etwas und nit nicht, so wäre er auch die Sünd im Menschen"[2]). Bei alledem muß unterschieden werden zwischen Sünde und Übel als Schuld, und Sünde und Übel als Strafe. So die letztere eintritt, als von Gott gewirkt und in seinem Willen beschlossen, ist sie gut „und gewiß allweg eine verdiente Ruht und billiche Straf, auf daß er bös mit Bösem vertreib und Sünd mit Sünd straf"[3]).

Aber Franck macht die Unterscheidung nur flüchtig und nebenbei, und offenbar liegt ja eine so laue und traditionelle Begriffsspaltung dem mystischen Denken sonst recht fern. Nicht um Belohnung oder Strafe handelt es sich bei der Definition der Kreatur, sondern um Schuld. Kreatur heißt das Böse, die Kreatur vernichtet haben heißt gut — oder schlechthin Gott sein. „Alles ist dem Menschen wie er ist", sagt Sebastian Franck. „Dem neuen reinen Menschen ist alles neu und rein, aber dem alten unreinen Menschen alles wie er ist, alt und unrein"[4]). Weigel hat denselben Gedanken bis zur Paradoxie fortgeführt: „So ich durch Christum im innern Himmel bin, würf mich Gott in die Hell unter die Teufel, so blieb ich doch im Himmel und die Hölle also zu reden müßte mir ein Himmel sein, denn so wenig als Gott die Hölle eine Hölle ist ebensowenig mir auch, der ich im Himmel

[1]) De bono et malo in homine. 1618. S. 8.
[2]) Paradoxa, S. 2b.
[3]) Paradoxa, S. 23a.
[4]) Paradoxa, S. 34b.

bleibe, dargegen wär ich beraubet des innern Himmels und außer Christo, ob Gott mich neben sich setzte oder mir ein Ort bauete von Christall, Gold, Silber, Perlin auf himmlische Weise, so würde mir wahrlich solcher außer Himmel ein höllisch Feuer und Gift sein, darum lieget es alles am inwendigen Grunde“[1]).

b) Die Lehre vom „inwendigen Grunde“.

Dieser innere Grund bedeutet das Verhältnis der Kreatur zu Gott, die in dem Maße nicht mehr Kreatur ist als sie ihr akzidentielles Wesen aufgehoben hat. Alles ist jedem wie er ist, und in jedem ist alles: auch das ist ein Renaissancemotiv, eine Klangnuance, die der mittelalterlichen Mystik im wesentlichen fernlag und nur aus der Mikrokosmosidee geboren werden konnte. „Hätten die Seligen den Himmel nicht in sich, sie kämen nimmer drein und hätten die Verdammten die Hölle nicht in sich, sie könnten nimmermehr in die äußerste Finsternis gestoßen werden“[2]). In diesen Worten wird auch das supramundane Gefühl von Strafe, von einer Züchtigung, die in der Zeit verhängt wird und nicht mit zwingender Notwendigkeit aus gegebenen Wesensqualitäten folgt, ausgelöscht. Keine Strafe, kein Himmel und keine Hölle kommt von außen; und so sollen denn auch, sagt Weigel, „die Einfältigen nicht vermeinen, daß wir im ewigen Leben die Gottheit sehen werden außerhalb uns etwa hie und da, sondern in uns werden wir selig Gott schauen und von Angesicht zu Angesicht sehen und mit nichten außerhalb uns“[3]). Wie einer Gott ergreift, also ist er ihm, schreibt Sebastian Franck[4]), und in diesem Ergreifen Gottes muß auch das Böse mitgedacht werden. Denn Gott muß sich selbst im Menschen „lehren, suchen, finden, lieben und erkennen, sonst ist es gewiß ein Abgott und Abgötterei deines Herzens und Willens“. Von hier aus ist es nur ein kleiner Schritt zu der Konsequenz: was

[1]) De bono et malo in homine. 1618. S. 13.
[2]) De bono et malo in homine, S. 16.
[3]) Einf. in teutsche Theologiam, S. 142.
[4]) Paradoxa, S. 73b.

nicht Gott ist, ist böse. Und in der Tat hat der mystische Gedanke in seiner reinsten und schärfsten Ausprägung diese Konsequenz gezogen, die ja unbewußt in allen seinen vielgestaltigen Formen schlummert, schon von Augustin an, dessen Akosmismus aus solchen Vordersätzen herauswächst. Das Böse gleichgesetzt der Welt, das μὴ ὄν verschwindet für den guten Geist oder löst sich, sofern ihm ein Scheinwesen zukommt, auf, in der unendlichen Pulchritudo der ungetrennten Einheit. Auch die Mystiker der Reformationszeit haben diesen organisch-kosmischen Gedanken festgehalten und von hier aus den Weg zu einer weniger feindlichen Stellung zur Welt, zu einer Versöhnung der naturphilosophischen Sinnenfreude der Renaissance mit Ideen der mittelalterlichen Mystik gefunden.

c) Das Böse als Akzidens.

Alles was ist, ist allein in Gott; ein anderes Sein kann es nicht geben. Sofern also die Welt ist, stammt sie aus Gottes Wesen, ist sie ein Teil seiner selbst, ein Stück der unendlichen Einheit. Diesen göttlichen Wesensursprung zu entdecken und damit das Böse als Akzidens zu vernichten, ist die Aufgabe des wiedergeborenen Menschen. Weigel gebraucht dafür ein Gleichnis: „In einem Weizenkorn ist verborgenlich gegenwärtig die Wurzel, der Stengel, die Ähre und andere dreißig Körnlein: Wiltu solches alles haben, so mußtu es säen in die Erden, säest du es nit, so hastu es auch nicht, und ist doch solches zuvor da, von inwendig muß es herausquellen, darum wächset der Weizen vom Samen, und aus dem Samen, aber nicht von der Erden. Dann so er von sich selber wüchse, vom Acker und nicht vom Samen, so dürften wir nicht säen, sondern der Acker trüge selber den Weizen, was doch nicht ist. Natura prior arte est, die Natur ist ja ehe dann die Künste, seind nu alle Künste aus der Natur kommen, so muß ja alle natürliche Kunst zuvor in uns sein. Das Reich Gottes ist zuvor in uns, es darf in uns nit kommen, alleine wir sehen nur zu, das wir auch hinein kommen, welches durch beten, suchen

und anklopfen geschehen muß“ [1]). Hier ist also bereits nicht mehr die verderbte Natur der Ausgangspunkt, von dem aus durch Vernichtung der „Andersheit“, die Vergöttlichung, und das heißt ja im mystischen Sinne Substantialisierung des zufälligen Wesen erstrebt werden soll, sondern die in ihrer reinen Form gute, ja göttliche Natur, die nur voll erkannt werden und sich selbst treu bleiben muß, um der großen Einheit eingegliedert zu werden. Eine Belohnung im vulgär-theologischen Sinne kann es gar nicht geben, denn dieses Heil, das dem Menschen geschenkt werden soll, liegt in ihm selbst von Ewigkeit her. Eine Heiligung durch Sakramente, durch Sakramente, durch extramundan gedachte und doch im Irdischen wirksame Vermittlungen kann es nicht geben, denn, sagt Sebastian Franck, alle Bilder müssen aufgehoben sein, alles muß dahinfallen „was nit Lieb und Gott selbs ist“, „die Figur [2]) müssen ja aufhören, so die Wahrheit, groß Lieb und Leben in Christo angangen ist“. Es gibt überhaupt nichts, was von außen wirken könnte; ein Wirken kann nur geschehen aus dem Subjekt, aus dem Innerlichen ins Äußere, aus der Natur des einen Wesens heraus in den akzidentiellen Gegenwurf. Nicht die Sakramente, sondern Gott selbst hilft „unserer verfinsterten Natur, das ist ihm selbst in uns verblichen, mit seiner Gnad, daß die Natur klarer sieht. Die Natur hat die Alten viel gelehrt. Wer unter Gott in seinem

[1]) „Wir dürfen Christum oder den Himmel nit außer uns, sondern in uns suchen. Darum wenn wir beten dein Reich komme, wird nit gemeinet, daß es soll in uns kommen, denn es ist zuvor in uns. Sondern das will das Gebete, daß wir lernen in uns finden, fühlen, schmekken das Reich Gottes und nicht des Schatzes unachtsam sein, mit der undankbaren Welt, auff daß er uns nit genommen werde (*Γνῶθι σεαυτόν* I, 97). Ähnlich heißt es Postille I, 3: „Ach Herr dein Reich kömmt wohl ohne unser Gebet, es ist in uns, hilf, daß wir auch hinein kommen, wie es in uns ist, hilf, daß wir Christum deinen Sohn im Glauben annehmen, so werden wir hie auf Erden dein Reich in uns befinden und hernach mit Christo eingehen in das Himmelreich, welches in uns ist.“ Denn „wir im neuen Testament seind selbst der Tempel“ (Postille I, 79).

[2]) „Figur“ ist hier natürlich mit Bild, Kreatur ohne weiteres identisch zu setzen.

erschaffenen Wesen und Natur bliebe, der bliebe in Gott.“ Denn Gott ist allen alles[1]) und so ist die Buße auch nur die Rechtfertigung seiner selbst im Menschen. Man sieht sofort, daß Sebastian Franck hier etwas andere Wege geht als Weigel, denn dessen Voraussetzungen lassen eigentlich den Begriff „Buße“ nur in übertragenem Sinne zu. Nicht um ein Sündigen handelt es sich bei ihm und um ein Bußwerk, das diese Sünde aufheben soll, sondern um die Bewahrung dessen, was im Anfang aller Zeit und vor aller kreatürlich getrübten Betrachtung im Menschen lag. Die „Buße“, an die er denkt, die Aufhebung der Schuld, ist die Rückkehr zum Wesen, zum wahren Sein, das unauslöschlich fortbesteht, unter dem zufälligen Bösen und von keiner Macht jemals vernichtet werden kann. Der Mensch „das größte Werk unter dem Himmel“[2]), dem das „Licht der Natur“[3]) von Ewigkeit her gehört, kann sich außerhalben Gott nicht regen noch sein“[4]), ja — so müßte hier die Konsequenz lauten — er kann überhaupt nur sein als Gott. Weigel hat sich vor dieser Konsequenz, zu der er ja von seinen ersten Lehrsätzen an unweigerlich hingetrieben wird, nicht gefürchtet, aber er hat sich gescheut, sie frei von dem mythologischen Beiwerk seines Stils auszusprechen.

3. Die Aufhebung der Schuld.

a) Durch die Aufhebung des Individuums.

Wie wir im Verlauf der bisherigen Darstellung gesehen haben, ist der mystische Schuldbegriff aufs Engste verwachsen mit der ethischen Qualifikation des Individuums als außerhalb des göttlichen in der Zeit gewordenen Scheindaseins von radikal-böser Wesensfärbung. Deshalb ist es auch unmöglich, die mystische Ethik zu verstehen, ohne die Idee der Persönlichkeit sich zunächst im Vollton des Begriffs klarzumachen. Die Definition, die die

[1]) Paradoxa, S. 73b.
[2]) *Γνῶθι σεαυτόν* I, S. 125.
[3]) Libellus Disputatorius, S. 12.
[4]) De bono et malo, S. 22.

Neuzeit seit dem Beginn der Renaissance davon gegeben hat, ist dabei nicht weniger wichtig, wie das Zurückschieben der Individuation in ein historisches Paradies. Beide Auffassungen sind der späteren Mystik vertraut und beide können ja auch durch die Multiplikation des historischen Adam leicht miteinander vereinigt werden. Das Böse, das durch die Individuation in die Welt kam, erhält sich auch durch die in jedem einzelnen weiterlebende Spaltung, durch den Abfall, der jedem natürlich ist, gemäß seiner verderbten Natur. Hier haben wir wieder ganz die augustinische Lehre von dem „Sündigen müssen" (non posse non peccare) als Folge der Erbsünde. Daß die Mystiker diese Grundlage augustinischen Denkens weniger dogmatisch starr und mehr flüssig auffaßten, kam ihrer Metaphysik und vor allem der Ausbildung eines pantheistisch orientierten Gottesbegriffs zugute.

Für die Aufhellung des Problems, das sich hier vor allem darbietet, ist die feinsinnige Unterscheidung zwischen Persönlichkeit und Individuum sehr wichtig, die ich bei Worringer, Formprobleme der Gotik (München 1911) finde. Für den Mystiker ist immer das Individuum Träger des bösen Prinzips, in ihm manifestiert sich die verderbte Sonderheit, die zu entkräften ist. Das Wort „Individuum", das ja schon rein ethymologisch eine negative Färbung hat, durch die es „mit Notwendigkeit die Vorstellung der mechanischen Aufteilung einer Masse bis zu ihren kleinsten unteilbaren Bestandteilen" involviert, bestimmt mit wünschenswerter Deutlichkeit den mystischen Schuldbegriff, der seinerseits nichts anderes beschreibt als den „Zerbröckelungsprozeß" der Gottheit. Individuum und Böse sind identische Begriffe, denn alles Böse ist ja eben nichts anderes als die Spaltung, die Differenzierung, durch die dem einen Subjekt ein Objekt entgegengesetzt wird. Die absolute Objektlosigkeit, das „Sein ohne Bilde" ist Gott, die absolute, nie an ein Ende gelangende Spaltung, das Böse. Und hier wird so recht die mystische Lehre klar, wonach auch dieses Böse nur sein kann in Gott, wonach es auch nur ein Teil des Teils ist, der anfangs alles war, eine herabgesunkene Offenbarung der

göttlichen Substanz. Denn was geteilt ward, ist Gott; und was wieder zusammengeführt wird, was die Individuation aufhebt durch die seelische Askese und in dem Haß gegen das Zufällige, die Liebe zu sich selbst, d. h. zu Gott bekundet, zahlt Buße für die Ungerechtigkeit seiner Existenz und kehrt heim zu dem einen ungeteilten Urgrund, den die Zunge des Mystikers nicht herrlich genug preisen kann.

Das praktische Gebot, das also die Ethik dem Menschen entgegenhält, heißt Vernichtung des Eigenen, Aufhebung der Spaltung durch Aufhebunng des Individuums. Und wie die Individuation die einzige Sünde ist, so ist dies das einzige Gesetz: wer es erfüllt, d. h. „wer in Gott ist, hat glatt kein Gebot“ [1]). Nicht einen Zustand der Heiligung gilt es zu erreichen, nicht eine vollkommenere Stufe in der Hierarchie der Wesen zu ersteigen; die Seele, die sich selbst stirbt, wird Gott nicht durch einen Wandel der Substanz, sondern durch die Abstreifung des Akzidentiellen. Diese Akzidenz soll nicht wirken und schaffen wollen aus eigenen Kräften, sondern feiern und Gott erwarten, der sie emporführen wird. „Das ist den gebotenen Sabbath heiligen, daß Gott frei ohngehindert in ihm mög ausgehen, wöllen, lieben, wissen, bitten, erkennen. Es ist uns in Summa alles verboten, was wir tun, lassen, reden oder gedenken mögen und allein der Feiertag geboten, daß wir fasten und feiren von all unserm Willen, Werken, Wissen, Reden, Gedanken und Gott sein Werk in uns lassen haben. Darumb dann dies die Hauptsumm aller Seligkeit ist und würd recht gesagt: die Welt verwirkt den Himmel, die Heiligen allein erfasten und erfeiren ihn . . . Und ist das Christentumb nichts dann ein ewiger Sabbath. Alle Werktag sind verflucht. Darumb ist es besser leiden und feiren, dann wirken. Es muß der Himmel doch nur erfeiret und Gott getragen und erschlichen werden“ [2]). Diese Sätze, die so stark quietistisch klingen und sich

[1]) Paradoxa, S. 7a.
[2]) Paradoxa, S. 128a.

aus der bisher dargestellten Entwickelung herauszulösen scheinen, beschreiben aufs deutlichste den praktischen Weg, auf dem sich der Mystiker die Überwindung der „Andersheit" und die Vergottung der eigenen Seele gewinnen will: auch hier wieder durch ein passives Dulden, durch ein „Tragen Gottes", um zu dem „Genuß der Gottheit", zu dem frui Deo zu gelangen, das Augustin pries und das noch in den allerspätesten Fortsetzungen und und Ausartungen des Quietismus eine so große Rolle spielt. Dem natürlichen Menschen ist jedes Werk verboten, lehrte Sebastian Franck; nur dadurch, daß er sich alles Eigenwillens begibt, kann Gott in ihm wirken. Die Verneinung des Individuums ist also kein Akt, sondern der Zustand passiver Gelassenheit, das Erreichen des Indifferenzpunktes, wo das ewige Sein den abgefallenen treulosen Teil wieder mit sich vereinigt.

b) Der Mensch als Instrument des ewigen göttlichen Wirkens.

Auch für Weigel heißt das rettende Wort: Gelassenheit. Der trennungssüchtige, natürliche Mensch muß erstickt werden, um die Seligkeit des willenlosen Einen zu ermöglichen. Wenn die Kreatur nach der Lehre Christi von sich selbst abfällt, sich selbst mit allen Kräften abstirbt, sich verleugnet und vergißt, so wird das vollkommene Gut im inneren Grund der Seele gefunden: wo die Kreatur aufhört, fängt Gott an. „Wenn ich in mir gar sterbe und zunicht werde, so wird Gott in mir lebendig, wird alle Ding in mir, also wird Gott der Mensch und der Mensch bleibet unter Gott nichts dann wie Werkzeug" [1]). Absolute Affektlosigkeit ist für den Menschen das Ideal, das ihn allein zur Einheit in Gott erheben kann, darum ist's gefährlich, das allergeringste Ding mit Lust zu gebrauchen [2]). Wir sehen, wie hier bereits der pietistische Rigorismus angelegt ist, den Weigels Nachfolger ja gründlich durch die Praxis ad absurdum führten. Für Weigel selbst thronte

[1]) Kurzer Bericht u. Anleitung z. deutschen Theologie (Philos. mystica), Neustadt 1618, S. 150.

[2]) Von der wahren Gelassenheit, S. 6a.

das asketische Ideal in abstrakter Ferne. Nicht, daß er es nicht vollauf ernst genommen hätte; aber er war doch auch nicht naiv genug, um es mit allen seinen Konsequenzen in den Tageslärm herabzuziehen. Ihm als reinem Spiritualisten steht natürlich die innere Heilsgesinnung am höchsten, die sich nicht notwendig in pauperistischer Weltflucht zu äußern braucht. Das „Auslaufen und Auskehren in den äußern Menschen" muß verhindert werden. Aber mit blinder Askese ist hier nichts getan, denn sei's auch, daß einer Acker, Wiesen, Eltern und Kinder, sein Weib verläßt, sobald er an seiner Selbstüberwindung und Gelassenheit noch freudigen Anteil nimmt, „so hätte er Lieb zu seiner Seelen und hätte sich nicht gelassen". Sein Sich und Ich stände ihm noch vor Augen als ein Schatz, nach dem sein Herz lauscht. Drum ist's mit einer solchen Entsagung nicht getan. Vater und Mutter, Weib und Kinder sollen wir lieb haben, desgleichen einen jeden Nächsten um Gottes willen und nicht wegen unsers Willens[1]). Es ist das eine der Stellen, an denen Weigel mit einem Ruck das konventionelle biblische Netz durchbricht und seinen eigenen Glauben bis zu kühnen Konsequenzen führt: selbst in dem menschlichen Streben nach Vergottung soll das Ich eliminiert werden. Nicht Glückseligkeit, sondern Einheit heißt das Ziel, in dem alles zusammenströmen soll. Im Aufgeben des Individuums erreichen die zeitlichen Geschöpfe die Erkenntnis Gottes und die Genugtuung, ein Instrument des ewigen göttlichen Wirkens zu sein.

c) Der Panentheismus als Schlußpunkt der mystischen Schuldlehre.

Zweierlei Erkenntnis ist zu unterscheiden: eine natürliche wirkliche und eine übernatürliche leidliche, gemäß der Natur des Gegenwurfs, der sich in einen endlichen und einen unendlichen teilt. Die natürliche Erkenntnis, die Aufnahme des sinnlich Gegebenen ist des Menschen eigenstes Werk, aus eigenen Kräften vollbracht. Die übernatürliche Erkenntnis ist die Schöpfung Gottes im

[1]) Von der wahren Gelassenheit, S. 24 a.

Menschen und durch den Menschen, die Einflößung des Unendlichen ins Endliche. Hier leuchtet uns der größte Gedanke entgegen, den Weigel faßte: der Mensch erkennt Gott nur, insofern er Gott ist, die Religion ist somit recht eigentlich Selbsterkenntnis Gottes im Menschen. „Gott will sich selber sehen und erkennen durch sich selber, gleich wie er auch sich selber erleibet durch sich selber“[1]). Und so ist denn der Mensch von Natur das Gefäß des Göttlichen, das Objekt, in dem sich Gott erkennt, die Möglichkeit des Göttlichen. Was er erkennen soll, ist schon in ihm angelegt, er ist die quinta essentia, gezogen aus allen Geschöpfen, Kreaturen, aus dem ganzen Erdenkloß[2]). Er ist alle Geschöpfe und begreift alle Geschöpfe[3]), denn er beschließt in sich das Wesen aller Elemente, „so ihm gemein ist, als Holz, Stein usw. Das ist eine gemeine wesentliche Selbständigkeit. Darnach hat der Mensch ein lebendiges Wesen, welches er gemein hat mit Gras, Laub, Bäumen und dergleichen, welche ein wachsendes und lebendiges Wesen haben. Fürs Dritte hat der Mensch ein befindliches Leben, welches fühlet oder empfindet, das hat er mit den Tieren und Viehe gemein, als Kühe, Ochsen, Schafe, Böcke und Hirten etc. haben. Fürs Vierte hat er ein sonderlich vernünftig Leben, er ist vernünftig, vorsichtig, weise: Er will und begehrt, er unterscheidet und erwählet; in diesem Grad übertrifft er alle niedersten Kreaturen: Er wäre auch ihr Herr gewesen und geblieben, wenn er seinen Oberherrn erkennet und ihm Gehorsam geleistet hätte“[4]). Es ist bezeichnend, wie Weigel hier die herkömmliche Einteilung zur Begründung einer durchaus unscholastischen, dem naturphilosophischen Geist der Renaissance entsprungenen Anschauung macht. Der Mensch, dieses „Kind der großen Welt“[5]) als Mikrokos-

---

[1]) *Γνῶθι σεαυτόν* I, S. 33.

[2]) Ebda. I, S. 12.

[3]) Ebda. I, S. 16.

[4]) Gründlicher Traktat von der wahren Gelassenheit, Frankfurt 1698, S. 13a.

[5]) Lib. de vita beata, S. 16. „Iste filius magni mundi.“

mos! Aber freilich, er solls nicht bleiben. Der Gegensatz, der damit aufleuchtet, ist tragisch. Ich bin die Welt, ruft der Mystiker aus, ein Abbild des Unendlichen, ich bin Mannigfaltigkeit, insoweit ich Mannigfaltiges, Gott, insofern ich Göttliches erkenne. „Aus der Welt bin ich gemacht, und bin in der Welt, und die Welt ist in mir . . . Die Welt trägt mich, sie umgreift mich, und ich umtrage die Welt und umgreife die Welt. Ich bin ihr Kind und Sohn, sie ist worden, was ich bin und bin blieben, was sie ist“ [1]). Und dennoch muß ich dem Einen Zoll zahlen, das da allein wirklich ist. Nur wenn ich nichts erstrebe, finde ich alles; ich muß meiner Sonderheit entwerden, hineintreten in das große Ganze, das mich als Einzelnes nicht duldet, doch als Werkzeug, als Glied ewig läutert und umprägt.

Und wie der Mensch ein Begriff aller Kreaturen, die Quinta essentia ihrer aller Wesen ist, so ist Gott das sammelnde, umschließende Zentrum aller ihrer „Eigenheit“ entwordenen Menschen. „Er hat“, sagt Schwenckfeldt, „durch sein allmächtige Weisheit die Creaturen in der Schöpfung auswendig ihm ins äußerlich Creatürlich Wesen gesetzt und hat durch sein göttlich eigens Wesen für sich auswendig und gescheiden von allen creaturen. Er wird als der Schöpfer von keiner Creatur beschlossen, umfangen, oder begriffen, herwiederum aber werden alle Creaturen in ihm beschlossen und erhalten“. Mit diesem deutlichen Bekenntnis zum Panentheismus erhält die mystische Schuldlehre ihren Abschluß.

In dem mystischen Gottesbegriff, der alles umfaßt, was lebt und was ein wahres Sein besitzt, ist die letzte Aufhebung der Schuld, die ewige Seligkeit der Kreatur enthalten. Alle Kreaturen, alle Qualitäten sinken zurück, und so spricht dieser Gott zu dem Mystiker, wie zu Moses im Dornbusch: ich bin der Seiende. Kreatur ist ein Teil; Gott ist alles; Kreaturen sind in Gott, aber Gott ist ein Begriff und Ort alles dessen, das im An-

---

[1]) *Γνῶθι σεαυτόν* I, S. 56.

fang schon in ihm war und nach einer Erdenbuße, nach einem Leben in Angst und Ungerechtigkeit zu ihm zurückkehrt. Es ist eine mystische Weisheit, daß das Leben ein Verbrechen sei, auf dem die Todesstrafe steht, aber es ist nicht weniger eine mystische Lehre, daß der Makrokomos, Gott, der Mittelpunkt aller konzentrischen Kreise ist, die sich als Mikrokosmen im Irdischen bewegen. Wenn man erkennt, daß die Mikrokosmosidee den Grundbaß bildet, der in harmonischem Gleichmaß alle die vielgestaltigen und nach Volksart und Mythologie verschiedenen mystischen Melodien begleitet, dann hat man damit die Überwindung der pessimistischen Klage von der Ursünde der Welt gefunden.

III. Zusammenfassung.

Eine Untersuchung, die system-geschichtliche Darstellung mystischer Ideen anstrebt, wird nie eine regelmäßige Geschlossenheit in allen Punkten erreichen können. Zunächst deshalb nicht, weil das Fließende, Schillernde im Ausdruck zum Wesen aller Mystik gehört, dann aber auch, weil alle Persönlichkeiten, die hier vor allem in Betracht kommen, schon in ihren ganz persönlichen Lebensumständen recht wenig zu Systematikern bestimmt waren. Und wenn man auch von diesen beiden mehr formalen Hindernissen absieht, so bleibt doch die Tatsache, daß „die systematische Position der Mystik" „der Begriff des Irrationalen, der Begriff des Unbegriffes"[1] ist, der erst recht für eine logische Zergliederung nur im negativen Sinne in Betracht kommen kann.

Trotz dieser mit dem Stoffe selbst gegebenen Schwierigkeiten kann eine Darstellung des mystischen Schuldbegriffs noch am leichtesten zum geschichtlichen Verständnis mystischer Gedankenkreise beitragen. Die ganze mystische Weltanschauung hängt eben schließlich an ethischen Qualifikationen. Die Erhöhung des Allgemeinen auf Kosten des Besonderen oder anders ausgedrückt: die Charakterisierung des Individuums, der Negation als des Bösen

[1]) G. Mehlis, Formen der Mystik („Logos" 1911, H. 2, S. 242).

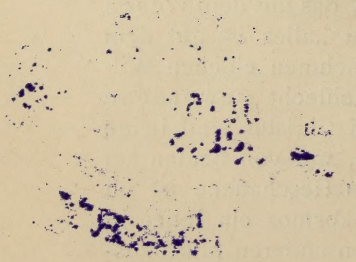
schlechthin, ist ja das Zentraldogma des Mystikers, von dem aus sich seine ganze Welt orientiert. Irgend ein Sein, losgelöst von gut und böse, gibt es nirgends; alle Seinsgesetze sind ethisch zu werten. —

Um nun die Ergebnisse der vorliegenden Arbeit möglichst übersichtlich zusammenzufassen, können wir etwa folgendes sagen:

Die Frage nach dem Ursprunge des Bösen, das „unde malum" beantwortete Augustinus durch einen Hinweis auf die Übertretung Adams, in dem alle sündigten, während der Pseudodionysius unter neuplatonischem Einfluß die Sünde als wesenlose Negation überhaupt aus dem Sein verwies. Für die deutsche mittelalterliche Mystik tritt dieses Problem überhaupt zurück zugunsten gegenwärtig gerichteter, dem praktisch-seelsorgerischen Interesse näherliegender Spekulationen. Von den Mystikern der Reformationszeit hat nur Weigel die historisch-augustinische Lehre — mit gewissen Einschränkungen — assimiliert. Auch bei ihm sind übrigens die Stellen, wo er sich in diesem Sinne ausspricht, selten. Meistens begnügt er sich, wie Franck und Schwenckfeldt, damit, den Ursprung des Bösen präsentisch — aus dem „freien" Willen, dem „natürlichen" Menschen, der Selbsterkenntnis zu erklären.

In dem Bestreben, praktisch zu wirken, zu lehren, zu predigen sind Schwenckfeldt und Franck ganz die Erben der mittelalterlichen Mystik. Bei Schwenckfeldt kommt dazu noch die scholastisch-theologische Vorbildung, die ja in seinen Schriften an vielen Stellen durchschimmert. Eben deshalb ist er auch zu Krompromissen mit der kirchlichen Lehrmeinung hie und da recht geneigt. Den Begriff „freier Wille" faßt er in seinem Bestreben, die Prädestinationslehre zu bekämpfen, ganz im ursprünglichen Wortsinn auf; auch wenn er das Wesen des kreatürlichen Menschen in den düstersten Farben ausmalt und den Bildcharakter alles Geschaffenen betont, hört man immer den Theologen heraus. Schuld nennt er das Beharren in der kreatürlichen Bildhaftigkeit, die Weigerung der Geschöpfe, „mit Gelassenheit vor Christo zu stehen".

Man wird wohl nicht irre gehen, wenn man in seinen Formulierungen die Grundlagen des späteren Pietismus sieht. Und doch findet sich bei ihm ein durch und durch panentheistischer Gottesbegriff mit klaren Worten ausgesprochen.

Für Sebastian Franck, dessen gänzlich oppositionelle Natur auch vor den leisesten Konzessionen zurückschreckt, ist der pauperistische Überschwang bezeichnend, mit dem er den natürlichen Menschen verdammt. Alles was der Mensch sein mag ohne Gott ist Sünde. Schuld ist „das sich rühmen seiner Kräfte", gut ist allein, was Gott im Menschen wirkt. Von hier aus macht er manchmal (etwas unentschlossene) Ansätze zu einem pantheistischen Gottesbegriff, ohne daß es zu einer klaren Formulierung käme. Gewiß spielen Renaissancegedanken leise in sein System hinein, aber im innersten Herzen bleibt Franck doch immer Sektierer auf altchristlich-pauperistischer Grundlage.

Weigel unterscheidet sich von Schwenckfeldt und Franck zunächst einmal durch den gänzlichen Verzicht auf alle praktische Wirksamkeit. Schon deshalb haben seine Ideen größere Schärfe der Formulierung voraus. Die aus dem „natürlichen" Wesen des Menschen hervorgehende Schuld ist ein Akzidenz, das mit dem Wesen der Natur nichts zu tun hat, denn „alles ist gut dem Wesen nach". Nur die durch Annehmen eigenen Willens, scheinbare Selbständigkeit, schlecht gewordene Natur ist zu beklagen. Adam und Christus sind beide im Menschen, und es liegt bei ihm, wer von beiden am meisten in Erscheinung tritt. Alles Geschaffene ist im Menschen, und wie er so als Mikrokosmos ein Inbegriff der Welt ist, so gehört er mit vielen anderen Mikrokosmen dem Makrokosmos an, den Weigel Gott nennt. — Mit diesen vom naturphilosophischen Geist der Renaissance deutlich befruchteten Gedanken nimmt Weigel unter den hier behandelten Denkern eine Sonderstellung ein. Wie er unter den Mystikern der Reformationszeit, den Wanderpredigern und Lehrern, der Theoretiker ist, so zeigt auch seine Weltanschauung die relativ vollkommenste innere Abrundung.